

*GIOVANNI REALE*

**HISTÓRIA DA  
FILOSOFIA ANTIGA**

*VOLUME II*







ISBN 85-15-00847-5



9

788515 008476

Cód. 3092

Giovanni Reale

# **História da Filosofia Antiga**

*volume I: Das origens a Sócrates*

*volume II: Platão e Aristóteles*

*volume III: Os sistemas da era helenística*

*volume IV: As escolas da era imperial*

*volume V: Léxico, Índices, Bibliografia*

*N.B.* — Tenha-se presente que o modelo originário do retrato de Platão foi obra do escultor Silanion, colocado na Academia pouco depois da morte do filósofo (cf. Diógenes Laércio, III, 25). As cabeças de Aristóteles apresentadas nesta obra são consideradas pelos estudiosos reproduções de um modelo originário, obra de Lisipo ou da sua escola, feito enquanto o filósofo ainda era vivo.



**GIOVANNI REALE**

# **HISTÓRIA DA FILOSOFIA ANTIGA**

## **II. PLATÃO E ARISTÓTELES**

Tradução

**HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ**

**MARCELO PERINE**



Título original:

*Storia della filosofia antica*, in cinque volumi

1ª edição da obra completa: 1975-1980

9ª edição: janeiro de 1992

© 1975-1980; 1991, Vita e Pensiero

Largo Gemelli, 1 — 20123 Milano

ISBN 88-343-2561-3

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Reale, Giovanni

História da filosofia antiga / Giovanni Reale.

— São Paulo: Loyola, 1994. — (Série História da Filosofia)

Obra em 5 vol.

Conteúdo: v. 1. Das origens a Sócrates/ tradução Marcelo Perine.

— v. 2. Platão e Aristóteles/ tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine.

ISBN 85-15-00840 (obra completa) — ISBN 85-15-00847-5 (v. 2)

1. Filosofia antiga — História I. Título. II.

Série.

94-0792

CDD-180.9

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Filosofia grega antiga: História 180.9

Edição de texto: *Marcos Marcionilo*

**EDIÇÕES LOYOLA**

Rua 1822 nº 347 — Ipiranga

04216-000 São Paulo, SP

Caixa Postal 42.335 — 04299-970 São Paulo, SP

Tel.: (011) 6914-1922

Fax: (011) 63-4275

Home page: [www.ecof.org.br/loyola](http://www.ecof.org.br/loyola)

e-mail: [loyola@ibm.net](mailto:loyola@ibm.net)

*Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico, ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.*

ISBN: 85-15-**00840**-8 (obra completa)

85-15-**00847**-5 (vol. II)

1ª reimpressão: abril de 1997

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 1994



## SUMÁRIO

*Advertência*

**XV**

### *Primeira parte*

#### PLATÃO E A DESCOBERTA DA CAUSA SUPRA-SENSÍVEL. A “SEGUNDA NAVEGAÇÃO”

*Primeira seção / O grande choque entre a cultura da “escritura” e a cultura da “oralidade” e os diferentes modos de comunicação da mensagem filosófica de Platão* **5**

*I. A mediação tentada por Platão entre “escritura” e “oralidade” e a relação estrutural entre “escrito” e “não-escrito”* **7**

1. Por que é necessário superar o critério tradicional e adquirir um novo critério para compreender o pensamento de Platão — 2. O juízo de Platão sobre os “escritos” no “Fedro” — 3. Os autotestemunhos contidos na “Carta VII” — 4. As linhas essenciais das “Doutrinas não-escritas” de Platão que nos chegaram através da tradição indireta — 5. Como se deve entender o termo “esotérico” referido ao pensamento não-escrito de Platão — 6. Significação, alcance e finalidade dos escritos platônicos — 7. O “socorro” que a tradição indireta presta aos escritos platônicos

*II. Os grandes problemas que ocuparam os intérpretes de Platão e sua solução mais plausível à luz dos novos estudos* **31**

1. A questão da unidade e do sistema no pensamento de Platão — 2. A questão da ironia e sua função nos diálogos platônicos — 3. A questão crucial da “evolução” do pensamento de Platão — 4. “Mito” e “logos” em Platão — 5. O caráter poliédrico e polivante da filosofia platônica

*Segunda seção / A componente metafísico-dialética do pensamento platônico*

- I. *A “segunda navegação” como passagem da investigação física dos pré-socráticos ao plano metafísico* 49
  1. O encontro com os físicos e a verificação da inconsistência da sua doutrina — 2. O encontro com Anaxágoras e a verificação da insuficiência da teoria da Inteligência cósmica por ele proposta — 3. A grande metáfora da “segunda navegação” como símbolo do acesso ao supra-sensível — 4. As duas fases da “segunda navegação”: a teoria das Idéias e a doutrina dos Princípios — 5. Os três grandes pontos focais da filosofia de Platão: teoria das Idéias, dos Princípios e do Demiurgo
- II. *A teoria platônica das Idéias e alguns problemas ligados a ela* 61
  1. Algumas observações sobre o termo “Idéia” e sobre o seu significado — 2. As características metafísico-ontológicas das Idéias — 3. O supremo caráter metafísico da “unidade” das Idéias — 4. O dualismo platônico como expressão da transcendência — 5. O grande problema da relação entre o mundo das Idéias e o mundo sensível
- III. *As “Doutrinas não-escritas” dos primeiros e supremos Princípios e os grandes conceitos metafísicos a eles conexos* 83
  1. Os primeiros princípios identificados com o Uno e com a Díade grande e pequeno — 2. O ser como síntese (mistura) dos dois Princípios — 3. A divisão categorial do real — 4. Números ideais e estrutura numérica do real — 5. As realidades matemáticas.
- IV. *A metafísica das Idéias à luz da protologia das “Doutrinas não-escritas” e as alusões de Platão à doutrina dos Princípios* 100
  1. Os juroz pagos por Platão na “República” em torno ao Bem e a dívida deixada aberta — 2. O “Parmênides” e a sua significação — 3. A ontologia dos gêneros supremos no “Sofista” e a metáfora do “parricídio de Parmênides” — 4. As grandes teses metafísicas do “Filebo”: a estrutura bipolar do real, os quatro gêneros supremos, e a Medida suprema como Absoluto



V. <i>A doutrina do Demiurgo e a cosmologia</i>	124
1. A posição do mundo físico no âmbito do real segundo Platão — 2. O Demiurgo e o seu papel metafísico — 3. O Princípio material do mundo sensível, seu papel metafísico e seus nexos com a Díade — 4. O “Uno” como marca emblemática do agir e do operar do Demiurgo — 5. A atividade criacionista do Demiurgo platônico entendida na dimensão helênica — 6. O Demiurgo (e não a Idéia do Bem) é o Deus de Platão.	
VI. <i>A gnosiologia e a dialética</i>	153
1. A anamnese, raiz e condição do conhecimento no “Mênon” — 2. Confirmações da doutrina da anamnese nos diálogos posteriores — 3. Os graus do conhecimento delineados na “República” — 4. A dialética — 5. A construção protológica da dialética fundada sobre o uno e sobre os muitos.	
VII. <i>A concepção da arte e da retórica</i>	171
1. A arte como afastamento do ser e do verdadeiro — 2. A retórica como mistificação do verdadeiro	
<i>Terceira seção / A componente ético-religioso-ascética do pensamento platônico e seus nexos com a protologia das “Doutrinas não-escritas”</i>	
I. <i>Importância da componente místico-religioso-ascética do platonismo</i>	181
II. <i>A imortalidade da alma, os seus destinos ultraterrenos e a sua reencarnação</i>	185
1. As provas da imortalidade da alma — 2. Os destinos escatológicos da alma — 3. A metempsicose	
III. <i>A nova moral ascética</i>	203
1. O dualismo antropológico e a significação dos paradoxos com ele conexos — 2. A sistematização e fundamentação da nova tábua de valores — 3. O anti-hedonismo platônico — 4. A purificação da alma, a virtude e o conhecimento	
IV. <i>A mística de philía e eros</i>	216
1. A amizade ( <i>philía</i> ) e o “Primeiro Amigo” — 2. O “amor platônico”	

V. <i>Platão profeta?</i>	223
VI. <i>A componente ético-religiosa do pensamento platônico e suas relações com a protologia das “Doutrinas não-escritas”</i>	225
<i>Quarta seção / A componente política do platonismo e seus nexos com a protologia das “Doutrinas não-escritas”</i>	
I. <i>Importância e significação da componente política do platonismo</i>	235
1. As afirmações da <i>Carta VII</i> — 2. Diferença entre a concepção platônica e a concepção moderna da política	
II. <i>A “República” ou a construção do Estado ideal</i>	240
1. Perspectivas de leitura da <i>República</i> — 2. O Estado perfeito e o tipo de homem que a ele corresponde — 3. O sistema de comunidade de vida dos guerreiros e a educação da mulher no Estado ideal — 4. O filósofo e o Estado ideal — 5. A educação dos filósofos no Estado ideal e o “conhecimento máximo” — 6. Os Estados corrompidos e os tipos humanos que lhes correspondem — 7. O Estado, a felicidade terrena e a supra-terrena — 8. O Estado no interior do homem	
III. <i>O homem de Estado, a lei escrita e as constituições</i>	275
1. O problema do <i>Político</i> — 2. As formas possíveis de constituição — 3. O “justo meio” e a arte política	
IV. <i>O “segundo Estado” das LEIS</i>	281
1. A finalidade das <i>Leis</i> e sua relação com a <i>República</i> — 2. Alguns conceitos fundamentais das <i>Leis</i>	
V. <i>A componente política do pensamento platônico e suas relações com a protologia das “Doutrinas não-escritas”</i>	285
<i>Quinta seção / Conclusões sobre o pensamento platônico</i>	
I. <i>O “mito da caverna” como símbolo do pensamento platônico em todas as suas dimensões fundamentais</i>	293
II. <i>Vértices do pensamento de Platão, pontos de referência na história do pensamento ocidental</i>	300



*Segunda parte*ARISTÓTELES E A SISTEMATIZAÇÃO DO SABER  
FILOSÓFICO*Primeira seção / Relações entre Aristóteles e Platão.*

## Prosseguimento da “segunda navegação”

- I. *Premissa crítica: o método histórico-genético e a moderna interpretação do pensamento aristotélico* 315
- II. *Tangências entre Aristóteles e Platão: a verificação da “segunda navegação”* 323
- III. *As diferenças entre Platão e Aristóteles* 329

*Segunda seção / A metafísica e as ciências teoréticas*

- I. *A metafísica* 335
  - 1. Conceito e características da metafísica — 2. As quatro causas — 3. O ser e os seus significados e o sentido da fórmula “ser enquanto ser” — 4. A tábua aristotélica dos significados do ser e a sua estrutura — 5. Especificações sobre os significados de ser — 6. A questão da substância — 7. A questão da “ousía” em geral: a forma, a matéria, o sínolo e as notas definidoras do conceito de substância — 8. A “forma” aristotélica não é o universal — 9. O ato e a potência — 10. Demonstração da existência da substância supra-sensível — 11. Natureza do Motor Imóvel — 12. Unidade e multiplicidade do Divino — 13. Deus e o mundo
- II. *A física* 374
  - 1. Caracterização da física aristotélica — 2. A mudança e o movimento — 3. O espaço e o vazio — 4. O tempo — 5. O infinito — 6. A “quintessência” e a divisão do mundo sublunar e celeste
- III. *A psicologia* 386
  - 1. O conceito aristotélico de alma — 2. A tripartição da alma — 3. A alma vegetativa — 4. A alma sensitiva — 5. A alma racional
- IV. *A matemática* 399

*Terceira seção / As ciências práticas: ética e política*

I. *A ética* 405

1. Relações entre ética e política — 2. O bem supremo do homem: a felicidade — 3. Dedução das “virtudes” a partir das “partes da alma” — 4. As virtudes éticas — 5. As virtudes “dianoéticas” — 6. A perfeita felicidade — 7. A amizade e a felicidade — 8. O prazer e a felicidade — 9. Psicologia do ato moral

II. *A política* 432

1. Conceito de Estado — 2. A administração da família — 3. O cidadão — 4. O Estado e suas formas possíveis — 5. O Estado ideal

*Quarta seção / A fundação da lógica, a retórica e a poética*

I. *A fundação da lógica* 449

1. Conceito de lógica ou “analítica” — 2. O quadro geral dos escritos lógicos e a gênese da lógica aristotélica — 3. As categorias, os termos, a definição — 4. As proposições (o *Sobre a interpretação*) — 5. O silogismo — 6. O silogismo científico ou demonstração — 7. O conhecimento imediato — 8. Os princípios da demonstração — 9. O silogismo dialético, os silogismos erísticos e os paralogismos — 10. A lógica e a realidade

II. *A retórica* 471

1. A gênese platônica da retórica aristotélica — 2. A definição da retórica e suas relações com a dialética, com a ética e com a política — 3. Os diferentes argumentos de persuasão — 4. O entimema, o exemplo e as premissas do silogismo retórico — 5. Os três gêneros de retórica — 6. A tópica da retórica — 7. Conclusões sobre a *Retórica*

III. *A poética* 484

1. O conceito de ciências produtivas — 2. A mimese poética — 3. O belo — 4. A catarse

*Quinta seção / Conclusões sobre a filosofia aristotélica*

SUMÁRIO	XI
I. <i>O destino da filosofia aristotélica</i>	495
II. <i>Vértices e aporias da filosofia aristotélica</i>	498

*À minha mulher, Paola*





Detalhe do Esboço para a Escola de Atenas de Rafael, reproduzido também na quarta capa deste volume.

## ADVERTÊNCIA

*Este segundo volume da História da filosofia antiga trata de Platão e de Aristóteles e, portanto, das mais notáveis altitudes alcançadas pelo pensamento dos gregos.*

*A estes dois autores sempre dedicamos numerosas e amplas pesquisas, mas só nos anos oitenta conseguimos obter uma visão global de Platão que nos satisfaz plenamente, em particular com o volume Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte", do qual publicamos na editora Vita e Pensiero, em 1991, a décima edição em redação definitiva (edição parcial 1984; edição inteiramente refundida e ampliada 1986, e entre 1986 e 1991, outras oito edições).*

*Chegamos a essa visão global não só por meio de uma série de trabalhos feitos no passado, mas sobretudo em seguida ao volume que H. Krämer redigiu atendendo ao nosso convite: Platone e i fondamenti della metafisica, e que traduzimos e publicamos na editora Vita e Pensiero em 1982 (1987<sup>2</sup>). Para completar este volume tivemos de traduzir também todos os principais testemunhos sobre as "Doutrinas não-escritas" platônicas que nos foram transmitidos pela tradição indireta (alguns pela primeira vez em italiano) e, por conseguinte, fomos levados a reestudar essa problemática, com a reavaliação sistemática dessa tradição e com uma série de exames analíticos e de pormenor. Lembramos que Krämer voltou depois a essa temática no volume La nuova immagine di Platone, Bibliopolis, Nápoles, 1986. Além disso, examinou minuciosamente o nosso volume sobre Platão, exprimindo sobre ele o juízo da escola de Tübingen no artigo: "Mutamento di paradigma nelle ricerche su Platone. Riflessioni intorno al nuovo libro su Platone di Giovanni Reale", na Rivista di Filosofia neoscolastica, 78 (1986), pp. 341-352, agora republicado como Apêndice a nosso volume.*

Ademais, em 1985, Th. Szlezák publicou o volume *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (De Gruyter, Berlim), que inverte o modelo tradicional da leitura de Platão e, embora partindo de um ponto de vista diferente, chega a conclusões hermenêuticas perfeitamente convergentes com as conclusões fundamentais da Escola de Tübingen, ou seja, com as investigações de H. Krämer e de K. Gaiser. Szlezák parte das grandes páginas finais do Fedro, nas quais Platão faz uma crítica sistemática de toda espécie de escritura (e, portanto, também da forma dialógica dos próprios escritos) e mostra como essas páginas contêm os cânones basilares segundo os quais reler tudo quanto Platão nos deixou por escrito. Todo diálogo de Platão tem necessidade de um “socorro” que tem em vista um plano mais elevado, em função de “coisas de maior valor”. E não só a parte de um diálogo tem necessidade do socorro de outra parte do mesmo diálogo que recorre exatamente a “coisas de maior valor”, mas muitas vezes um diálogo tem necessidade do socorro de coisas de maior valor ditas em outro diálogo e todos os diálogos, em se tratando dos fundamentos supremos, remetem à oralidade dialética. Platão pôde conceber, estruturar e compor os seus diálogos dessa maneira, e pôde tomar em face deles a atitude que tomou, justamente sobre o fundamento das verdades últimas, adquiridas na dimensão da oralidade. Nesse sentido compreende-se perfeitamente o que nos diz Platão, justamente no Fedro, a saber, que só é filósofo aquele que não consigna nos seus escritos as coisas supremas de maior valor. Já traduzimos e publicamos o volume na editora Vita e Pensiero (1988) com o título *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, com uma Introdução nossa na qual discutimos amplamente os fundamentos hermenêuticos da obra (1989<sup>2</sup>).

O já mencionado Gaiser publicou, em 1984, o volume *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull’ermeneutica dei dialoghi platonici* (Bibliopolis, Nápoles) e entregou-nos, em 1986, o volume *La metafisica della storia in Platone* (que lhe havíamos solicitado em nome do “Centro di Ricerche di Metafisica”) e que apresenta, com numerosos retoques e atualizações, as importantes análises feitas anteriormente por ele sobre esse tema, em função do novo modelo de interpretação de Platão, isto é, com a releitura dos diálogos à luz das “Doutrinas

*não-escritas” Traduzimos e publicamos esta obra com uma ampla introdução na editora Vita e Pensiero em 1988 (1991<sup>2</sup>).*

*Lembramos também o notável volume de V. Hölsle, Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, Stuttgart, Bad Canstatt 1984, que aceita em larga medida e utiliza com fruto o novo tipo de leitura de Platão.*

*Ainda na Alemanha, em 1987, M. Erler publicou o volume Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons (do qual patrocinamos a tradução italiana e respectiva publicação com nossa introdução Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone, Vita e Pensiero, Milão, 1991) e K. Albert publicou, em 1989, um belo ensaio Über Platons Begriff der Philosophie (do qual igualmente patrocinamos a tradução italiana e publicação com introdução nossa: Sul concetto di filosofia in Platone, Vita e Pensiero, Milão, 1991). Ambos movem-se no âmbito do novo modelo interpretativo de Platão.*

*Na Itália devem-se assinalar em particular: M. Migliori, Dialettica e Verità. Commentario filosofico al “Parmenide” di Platone, Vita e Pensiero, Milão, 1990, e G. Movia, Apparenze, Essere e Verità. Commentario storico-filosofico al “Sofista” di Platone, Vita e Pensiero, Milão, 1991, que proporcionam notáveis releituras destes diálogos à luz do novo modelo hermenêutico.*

*Por fim, recordamos que também na França se difunde o novo paradigma hermenêutico. Uma pesquisadora ligada à escola de P. Hadot, M. D. Richard, publicou um bem documentado volume intitulado L’enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme, Paris, 1986, com a primeira tradução francesa dos testemunhos da tradição indireta sobre as doutrinas não-escritas de Platão (e justamente na França — lembremos — no início deste século L. Robin vislumbrara o novo paradigma na obra La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d’après Aristote, 1908, que permaneceu então sem ulteriores desenvolvimentos).*

*Os anos oitenta assinalam, portanto, um progressivo ampliar-se e impor-se de um novo modelo de leitura de Platão, e pareceu-nos ser já tempo de integrar e apresentar também no nível da síntese o novo modelo de interpretação em razão de motivos que teremos ocasião de explicar e dos quais, em todo o caso, o leitor poderá*

*encontrar no nosso volume Per una nuova interpretazione di Platone todos os aprofundamentos específicos e analíticos.*

*De outra parte, já no final dos anos cinquenta, Albin Lesky, na sua bela Storia della letteratura greca escrevia sem meias palavras que, não obstante ter Platão criado com os seus diálogos algo inigualável na literatura grega, julgou-os, enquanto palavra escrita, inferiores ao logos vivo do docente que fecunda a alma do discente, e na Carta VII diz-nos expressamente que sobre o fim supremo da própria filosofia nunca escreveria nada. Por conseguinte, afirma Lesky, “é necessário manter firmemente que estes diálogos, cheios de profunda gravidade moral e do autêntico eros do pesquisador, sob outro aspecto envolvem a parte essencial da filosofia platônica como uma simples superestrutura” (p. 663 da edição italiana). E explica mais exatamente: “Platão afirmava [...] que seus escritos não continham toda a sua doutrina. O que ele escreveu depois do seu primeiro retorno da Sicília deve ser visto tendo como pano de fundo o trabalho da Academia” (p. 686). Como veremos, Nietzsche já intuía essa tese, mas somente nos nossos dias ela está se impondo sistematicamente e nós a demonstraremos concretamente.*

*O fulcro da descoberta metafísica do supra-sensível (que Platão apresentou como fruto da sua “segunda navegação”) permanece para nós, como nas primeiras edições, o ponto a ser aprofundado para se entender Platão; mas, com o novo modelo interpretativo que apresentamos, essa descoberta se torna mais clara nos moldes que explicaremos amplamente.*

*Essa conquista do supra-sensível constitui, segundo o nosso parecer, não somente o estágio fundamental do pensamento antigo — o qual se caracterizará justamente, como veremos, segundo a maneira com a qual aceitará, depois perderá e finalmente tornará a reaver o sentido daquele estágio —; mas, mais geralmente, constitui uma pedra miliar no curso da filosofia ocidental pelos motivos que teremos ocasião de expor com exatidão no curso da nossa explanação: essa a razão pela qual, ao expor a ontologia platônica, aprofundamos uma série de temas e problemas que normalmente, em trabalhos de síntese como o nosso, não são considerados. Com efeito, apresentamos um Platão, por assim dizer, tridimensional, porque pareceu-nos que as três interpretações fundamentais propostas no decorrer dos*



*séculos revelam três faces reais do nosso filósofo, três componentes essenciais do seu pensamento: teorética, místico-religiosa, política; e cada uma dessas componentes assume o significado peculiar e genuinamente platônico exatamente tendo como fundamento a “segunda navegação”. Mostramos, porém, como somente à luz das “Doutrinas não-escritas” que nos são transmitidas pela tradição indireta, essas três componentes (e, em particular, a própria “segunda navegação”) adquirem um sentido acabado e como somente dessa forma se chega à imagem unitária do pensamento de Platão, tão arduamente buscada.*

*A interpretação de Aristóteles aqui proposta depende, em larga medida, da interpretação de Platão. Aristóteles, segundo nos parece, desde que seja lido sem preconceitos, apresenta-se nos núcleos essenciais do seu pensamento, não como antítese mas, antes, como realização da verdade de Platão. A imagem da antítese, tão bem representada por Rafael na sua “Escola de Atenas” (que reproduzimos na capa com o respectivo “esboço” na contracapa) que representa Platão apontando o céu (ou seja, a metafísica transcendente) com a mão, e Aristóteles com a mão voltada para a terra (ou seja, para os fenômenos do mundo empírico) é, na realidade, a imagem da interpretação que o Humanismo e o Renascimento formaram dos dois filósofos, a saber, a imagem do conflito entre o espiritualismo das humanae litterae (do qual Platão foi feito emblema) e o naturalismo da ciência (do qual Aristóteles foi feito símbolo). Haveremos de ver, ao contrário, que Aristóteles foi o único dos pensadores próximos a Platão que desenvolveu — ao menos em parte — a sua “segunda navegação”, levando-a adiante por certo trajeto. Naturalmente a nova interpretação de Platão implicaria desenvolvimentos ulteriores e aprofundamentos das relações entre o sistema aristotélico e o sistema platônico, que não podem, no entanto, ser levados a cabo numa síntese como a nossa, porquanto teriam de levar em conta a compreensão das polêmicas de Aristóteles contra Platão e as raízes exatas das doutrinas aristotélicas nas “Doutrinas não-escritas” de Platão. Doutra parte, a interpretação sistemático-unitária de Aristóteles que sempre sustentamos converge de modo paradigmático para a nova interpretação sistemático-unitária de Platão, e por isso julgamos inúteis ulteriores modificações e acréscimos.*

*A leitura sistemático-unitária das obras esotéricas de Aristóteles (as únicas que chegaram até nós), depois de ter sido contestada a partir de 1923, tornou a impor-se não somente como lícita, mas ainda como a única possível por razões sobre as quais insistiremos. Iremos, pois, reler Aristóteles segundo uma chave sistemático-unitária, e descenderemos mesmo à análise de alguns pontos doutrinários particulares que habitualmente são reservados às exposições monográficas, porque somente desse modo podem vir à luz os dois sinais distintivos do seu pensamento, 'quais sejam o modo segundo o qual ele busca superar e realizar a verdade das instâncias socrático-platônicas e o modo segundo o qual cria formalmente o sistema do saber filosófico.*

*Lembramos, finalmente, que para o amadurecimento das teses sobre Aristóteles defendidas neste volume foi decisivo para nós o livro Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele, Vita e Pensiero, Milão, 1961 (1984<sup>4</sup>; tradução inglesa de J. Catan, State University of New York Press, Albany, 1980) e o trabalho de tradução e comentário da Metafisica de Aristóteles (2 vols., Loffredo, Nápoles, 1968, 1978<sup>2</sup>).*

*Ao leitor interessado indicamos igualmente duas obras sobre o pensamento do Estagirita por nós publicadas e que podem servir de complemento à presente síntese. Para a coleção "I Filosofi" do editor Laterza publicamos uma Introduzione ad Aristotele (Bari, 1974; 1991<sup>6</sup>; tradução espanhola de V. Bazterrica, Editorial Herder, Barcelona, 1985) que, embora retomando (quase sempre de maneira resumida) partes desta História, oferece uma série de complementos sobre a formação de Aristóteles, sobre os escritos exotéricos, sobre o destino de Aristóteles, bem como uma ampla bibliografia. Para a coleção "Filosofi antichi" do editor Loffredo publicamos a primeira versão italiana (edição bilíngüe, monografia introdutória, comentário crítico, bibliografia explicativa completa e o primeiro índice integral do texto grego) do Trattato sul Cosmo per Alessandro (Nápoles, 1974) cuja autoria (embora na forma de hipótese de trabalho, mas já acuradamente verificada mesmo nos pormenores) atribuímos a Aristóteles como obra escrita em estilo exotérico em vista das aulas que ele ministrou a Alexandre, quando chamado à corte macedônia como preceptor do príncipe.*

*Remetemos o leitor que deseje ulteriores justificativas das interpretações de Aristóteles que aqui apresentamos a todos esses trabalhos, assim como remetemos, para os aprofundamentos da interpretação que propomos de Platão, ao volume Per una nuova interpretazione di Platone, essencial para o entendimento de todas as inovações que, a partir da quinta edição, introduzimos nessa nossa História da filosofia antiga.*

GIOVANNI REALE

# PLATÃO E ARISTÓTELES

“[...] se há alguém que mereça o nome de mestre do gênero humano, são justamente Platão e Aristóteles”

Hegel, *Lições sobre a história da filosofia*



— Este é o célebre “Mosaico dos filósofos” conservado no Museu Nacional de Nápoles, cópia romana do século I d. C. de um original grego. K. Gaiser demonstrou que representa a Academia e que Platão é a terceira figura a partir da esquerda, enquanto Aristóteles é a sétima. Veja-se o volume *Das Philosophenmosaik in Neapel. Eine Darstellung der platonischen Akademie*, Heidelberg, 1980, e o breve resumo, *Il mosaico dei Filosofi di Napoli: una raffigurazione dell'Accademia platonica*, Florença, L. Olschki, 1981.

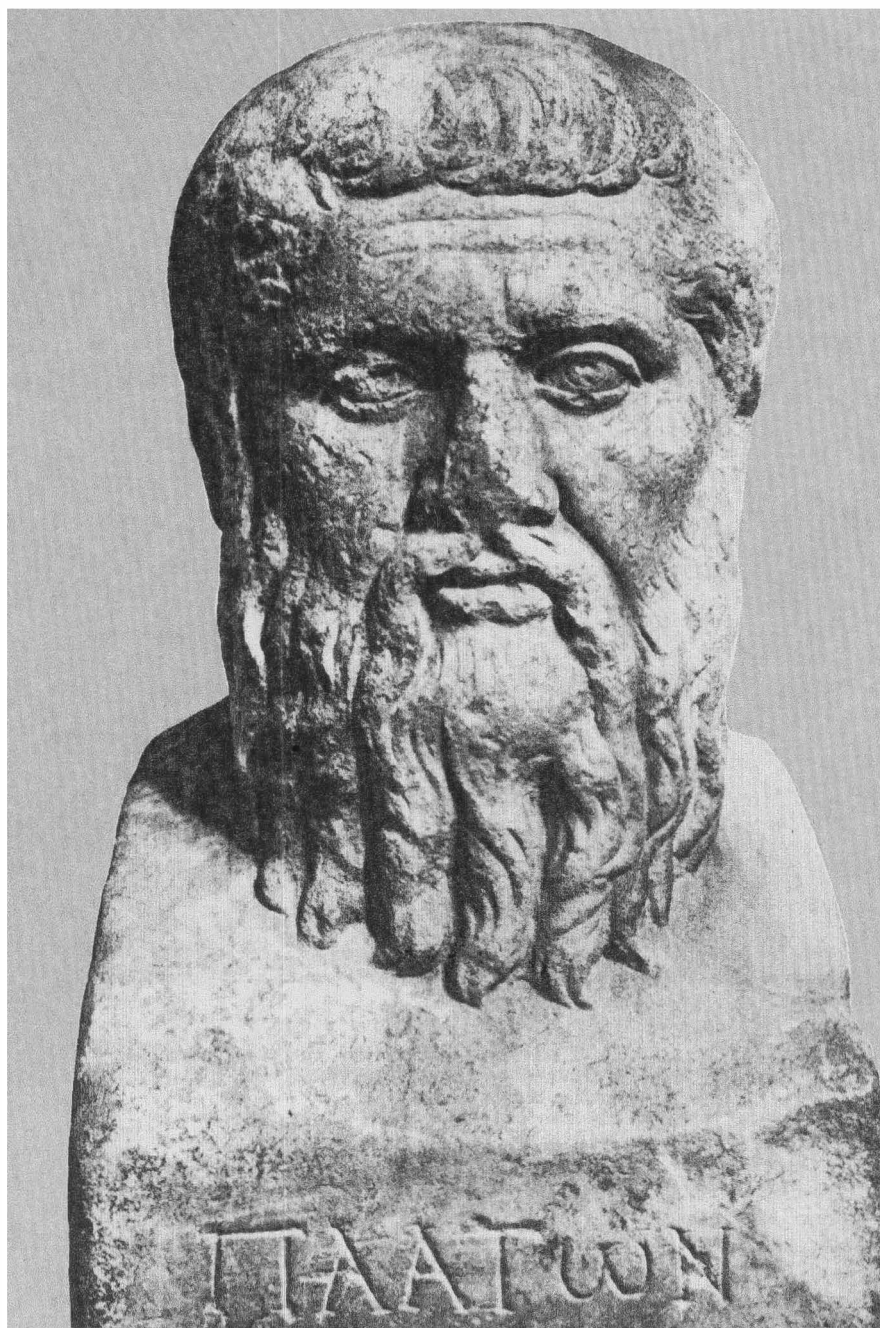


**PRIMEIRA PARTE**  
**PLATÃO E A DESCOBERTA DA CAUSA**  
**SUPRA-SENSÍVEL**  
**A “SEGUNDA NAVEGAÇÃO”**

[...] τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας  
ζήτησιν ἢ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη,  
ἐπίδειξιν ποιήσωμαι ὥς Κέβης;

*“[...] queres que te exponha, ó Cebes, disse, a segun-  
da navegação que empreendi em busca dessa cau-  
sa?”*

Platão, *Fédon*, 99 c-d



Herma de platão com inscrição do nome, conservada nos *Museus do Estado* de Berlim  
*N.B.* — O modelo originário do retrato de Platão foi obra do escultor Silanion, colocado na Academia pouco depois da morte do filósofo (cf. Diógenes Laércio, III, 25). As cabeças de Aristóteles apresentadas nesta obra são consideradas pelos estudiosos reproduções de um modelo originário, obra de Lisipo ou da sua escola, feito enquanto o filósofo ainda era vivo.

## PRIMEIRA SEÇÃO

### O GRANDE CHOQUE ENTRE A CULTURA DA “ESCRITURA” E A CULTURA DA “ORALIDADE” E OS DIFERENTES MODOS DE COMUNICAÇÃO DA MENSAGEM FILOSÓFICA DE PLATÃO

λέγεται δ'ὅτι Σωκράτης ὄναρ εἶδε κύκνου νεοτ-  
τὸν ἐν τοῖς γόνασιν ἔχειν, ὃν καὶ παραχρῆμα  
πτεροφυήσαντα ἀναπτῆναι ἠδὺ κλάγξαντα· καὶ  
μεθ' ἡμέραν Πλάτωνα αὐτῷ συστήναι, τὸν δὲ  
τοῦτον εἰπεῖν εἶναι τὸν ὄρνιν

*“Conta-se que Sócrates sonhou ter sobre os joelhos  
um pequeno cisne que, de repente, criou asas e voou  
cantando suavemente e que, tendo Platão, no dia  
seguinte, apresentado-se a ele como aluno, disse ser  
justamente ele o pequeno cisne”*

ΠΛΑΤΩΝΟΣ  
 ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ  
 PLATONIS  
 opera quæ extant omnia.

EX NOVA IOANNIS SERRANI IN-  
 terpretatione, perpetuis eiusdē notis illustrata: quibus & metho-  
 dus & doctrinæ summa breuiter & perspicuè indicatur.

*EIUSDEM Annotationes in quosdam sue illius interpretationis locos.*

HENR. STEPHANI de quorundam locorum interpretatione iu-  
 dicio, & multorum contextus Græci emendatio.



EXCVDEBAT HENR. STEPHANVS,  
 CVM PRIVILEGIO CÆS. MAIEST.

## **I. A MEDIAÇÃO TENTADA POR PLATÃO ENTRE “ESCRITURA” E “ORALIDADE” E A RELAÇÃO ESTRUTURAL ENTRE “ESCRITO” E “NÃO-ESCRITO”**

### **1. Por que é necessário superar o critério tradicional e adquirir um novo critério para compreender o pensamento de Platão**

É hoje convicção universal que Platão<sup>1</sup> constitui o vértice mais alto atingido pelo pensamento antigo. Mais ainda, permanecendo no

---

1. Platão nasceu em Atenas, em 427 a.C. O seu verdadeiro nome era Aristocles (nome do seu avô), e Platão era um apelido. Diógenes Laércio, III, 4, refere-nos: “Aristo, lutador proveniente de Argos, foi seu mestre de ginástica, do qual recebeu o nome de Platão, pelo seu vigor físico; antes chamava-se Aristocles, nome do seu avô, como diz Alexandre, na *Sucessão dos filósofos*. Outros sustentam que ele tomou o nome de Platão pela amplitude do seu estilo; ou porque era larga a sua fronte, como diz Neanto” (Recorde-se que, em grego, πλάτος significa *amplidão, largura, extensão*, e desse termo deriva Platão.) O pai orgulhava-se de contar entre os seus ancestrais o rei Crodo, a mãe, de um parentesco com Sólon. Era, portanto, óbvio que Platão, desde a juventude, visse na vida política o seu ideal: a família, a inteligência e as atitudes pessoais, tudo o movia naquela direção. Este é um dado biográfico, melhor, existencial, absolutamente essencial, que incidirá, de maneira profunda, na própria substância do seu pensamento.

Aristóteles (*Metafísica*, A 6) refere-nos que Platão foi primeiro discípulo do heraclítico Crátilo e, depois, de Sócrates (o encontro de Platão com Sócrates deu-se provavelmente em torno dos vinte anos). É certo, porém, que Platão frequentou Sócrates, num primeiro momento, com a mesma intenção da maioria dos outros jovens, isto é, não para fazer da filosofia o escopo da própria vida, mas para preparar-se melhor, através da filosofia, para a vida política. Posteriormente os acontecimentos deram outro rumo à vida de Platão.

Platão deve ter tido um primeiro contato direto com a vida política em 404-403, quando a aristocracia tomou o poder e dois dos seus parentes, Cármides e Critias, participaram como personagens de destaque do governo oligárquico: mas deve ter sido, indubitavelmente, uma experiência amarga e decepcionante, por conta dos métodos facciosos e violentos que Platão viu serem postos em ação, justamente por aqueles nos quais confiara.

Mas o desgosto com os métodos da política praticada em Atenas deve ter chegado ao cume em 399, quando Sócrates foi condenado à morte. E pela condenação de Sócrates foram responsáveis os democratas (que tinham retomado o poder). E assim Platão convenceu-se de que, naquele momento, era melhor manter-se longe da militância política.



âmbito do pensamento antigo, verifica-se, de maneira surpreendente, que a filosofia platônica constitui o mais significativo eixo de sustentação do modo de pensar dos gregos. O próprio Aristóteles, como

---

Depois de 399, Platão foi para Megara com alguns outros socráticos, como hóspedes de Euclides (provavelmente para evitar possíveis perseguições que lhe poderiam sobrevir pelo fato de ter feito parte do círculo socrático). Mas não deve ter estado muito tempo em Megara.

Diógenes Laércio informa-nos: [...] foi a Cirene, juntar-se a Teodoro, o matemático, depois à Itália, com os pitagóricos Filolau e Eurito. E daí ao Egito, avistar-se com os profetas [...]. Platão tinha decidido encontrar-se também com os magos, mas as guerras da Ásia o constrangeram a renunciar a isso" (III, 6-7). Das viagens a Cirene e ao Egito não temos confirmação na *Carta VII*, enquanto sabemos com certeza da viagem à Itália, em 388 a.C., em torno aos quarenta anos, e das sucessivas viagens.

Foi, certamente, o desejo de conhecer a comunidade dos pitagóricos que o levou à Itália (conheceu, com efeito, Arquita, como sabemos pela *Carta VII*, 338 c). Durante essa viagem, Platão foi convidado a ir à Sicília, a Siracusa, pelo tirano Dionísio I. Platão certamente esperava inculcar no tirano o ideal do rei-filósofo (que já expusera no *Górgias*, obra, muito provavelmente, anterior à viagem). Em Siracusa, Platão logo entrou em conflito com o tirano e com a corte (justamente por sustentar os princípios expressos no *Górgias*); mas estreitou forte vínculo de amizade com Díon, parente do tirano, no qual Platão acreditou encontrar um discípulo capaz de se tornar rei-filósofo. Dionísio irritou-se com Platão a ponto — diz Diógenes Laércio (III, 19) — de vendê-lo como escravo a um embaixador espartano em Egina (mas, talvez, mais simplesmente, forçado a desembarcar em Egina, que estava em guerra com Atenas, Platão tenha sido detido como escravo). Felizmente, foi resgatado por Anécrides de Cirene, que se encontrava em Egina (Diógenes Laércio, III, 20).

Ao retornar a Atenas, fundou a Academia (num ginásio situado no parque dedicado ao herói Academo, de onde o nome Academia), e o *Ménon* é, provavelmente, a primeira manifestação da nova Escola. A Academia firmou-se muito depressa e atraiu jovens e também homens ilustres em grande número.

Em 367, Platão dirigiu-se uma segunda vez à Sicília. Dionísio I morrera e sucedera-lhe o filho Dionísio II, que, segundo Díon, mais do que o pai poderia favorecer às intenções de Platão. Mas Dionísio II revelou-se da mesma cepa do pai. Exilou Díon, acusando-o de tramar contra ele, e manteve Platão quase como um prisioneiro. Depois, empenhado em uma guerra, Dionísio deixou, enfim, que Platão retornasse a Atenas.

Em 361, Platão, voltou uma terceira vez à Sicília. Tendo retornado a Atenas, encontrou Díon, que aí se refugiara, o qual o convenceu a acolher um novo e empenhado convite de Dionísio (que queria novamente o filósofo na corte, a fim de completar a sua preparação filosófica), esperando que, desse modo, Dionísio o readmitisse também em Siracusa. Mas foi um erro acreditar que os sentimentos de Dionísio tinham mudado. Platão teria, certamente, corrido grande risco se não fossem as intervenções de Arquita e dos habitantes de Tarento para salvá-lo. (Díon conseguirá, em 357, tomar o poder em Siracusa, mas não por muito tempo: de fato, foi morto em 353.)

haveremos de mostrar, depende estruturalmente de Platão e, como veremos no quarto volume, após a era helenística e durante seis séculos, tudo o que de mais significativo proveio dos gregos depende, direta ou indiretamente, de repensamentos e desenvolvimentos do pensamento de Platão. Sem contar a influência que Platão exerceu na antigüidade tardia sobre os Padres da Igreja, que, exatamente em Platão, foram buscar as mais importantes categorias metafísicas, a fim de elaborar e exprimir racionalmente a grande mensagem espiritual contida na fé dos cristãos. Em resumo, a filosofia de Platão foi, para usar uma terminologia moderna, por mais de um milênio, a mais “influyente” e a mais estimulante.

Qual a razão fundamental de tudo isto?

Em certo sentido, o próprio Platão respondeu a esta pergunta: ele ensinou-nos a olhar a realidade *com novos olhos* (ou seja com a visão do espírito e da alma<sup>2</sup>) e a interpretá-la em uma *nova dimensão* e com um *novo método* que recolhe todas as instâncias postas sucessivamente pela especulação precedente, fundindo-as e unificando-as, elevan-

---

Em 360, Platão voltou a Atenas e aí permaneceu na direção da Academia até a morte, ocorrida em 347 a.C.

Os escritos de Platão chegaram-nos integralmente. A ordem que lhes foi dada (trabalho levado a termo pelo gramático Trásilo, mas iniciado antes dele) baseia-se no próprio conteúdo dos escritos. Os trinta e seis escritos foram subdivididos nas seguintes nove tetralogias:

- I: *Eutífron*, *Apologia de Sócrates*, *Críton*, *Fédon*;
- II: *Crátilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*;
- III: *Parmênides*, *Filebo*, *Banquete*, *Fedro*;
- IV: *Alcibiades I*, *Alcibiades II*, *Hiparco*, *Amantes*;
- V: *Teages*, *Cármides*, *Laques*, *Lisis*;
- VI: *Eutidemo*, *Protágoras*, *Górgias*, *Mênon*;
- VII: *Hípias menor*, *Hípias maior*, *Ion*, *Menexeno*;
- VIII: *Clitofonte*, *República*, *Timeu*, *Crítias*;
- IX: *Minoxe*, *Leis*, *Épinomis*, *Cartas*.

Recordemos, enfim, que a paginação dos vários diálogos à qual todos os estudiosos se remetem é a da edição quinhentista de Stephanus, reproduzida à margem em todas as edições e traduções modernas.

Para evitar que o nosso texto se torne pesado, no curso da exposição citaremos, normalmente, só as obras às quais nos referiremos explicitamente, e forneceremos uma rica e articulada bibliografia no volume V. Para uma visão adequada, pedimos ao leitor que a ela se remeta.

- 2. *Banquete*, 219 a; *República*, VII, 519 b.

do-se a um novo plano de pesquisa alcançado com a que ele mesmo denominou a “segunda navegação” (δεύτερος πλοῦς)<sup>3</sup>, metáfora verdadeiramente emblemática à qual freqüentemente aludimos no primeiro volume e que chegou o momento de explicar.

No entanto, antes de enfrentar este problema, é necessário resolver uma série de complexas questões preliminares, de caráter metodológico e epistemológico, que se impõem em relação ao nosso filósofo mais do que em relação a qualquer outro dos pensadores antigos.

A primeira questão a ser tratada é a de compreender qual foi o critério com o qual (a partir dos inícios do século XIX) Platão foi lido e interpretado e por que motivos esse critério desgastou-se grandemente, de sorte a doravante impor-se em larga medida um critério novo e alternativo.

Podemos resumir num raciocínio muito simples o critério tradicional.

a) O texto escrito é, geralmente, a expressão mais plena e significativa do pensamento do seu autor; isto é verdade, em particular, no caso de Platão, dotado de extraordinárias capacidades, seja como pensador seja como escritor.

b) Além disso, chegaram até nós todos os escritos que os antigos citam como sendo de Platão e que são considerados autênticos (caso praticamente único para os autores da era clássica).

c) Por conseguinte, é possível extrair com segurança, de *todos* os seus escritos à nossa disposição, *todo* o seu pensamento.

Este raciocínio, que convenceu por tanto tempo a imensa maioria dos estudiosos, hoje mostra-se infundado e errado justamente na sua premissa maior, e está certo somente no segundo ponto, que permanece até hoje plenamente confirmado; mas, desfazendo-se a premissa maior, desfazem-se inteiramente também as conclusões e, por conseguinte, todo o raciocínio. Com efeito, dois fatos importantes, que hoje vieram ao primeiro plano, desmentem o primeiro ponto. a) Nos autotestemunhos do *Fedro*, Platão diz expressamente que o filósofo *não consigna por escrito* as coisas de “maior valor” (τὰ τιμιώτερα)<sup>4</sup>,

---

3. *Fédon*, 99 c-d.

4. *Fedro*, 278 d.

que são justamente as que tornam um homem filósofo; e confirma largamente essa afirmação na *Carta VII*. b) Existe uma tradição indireta que atesta a existência de “Doutrinas não-escritas” de Platão e transmite seus principais conteúdos.

Por conseguinte, tanto Platão com as afirmações explícitas feitas sobre os seus escritos, como os seus discípulos que nos informaram da existência e dos principais conteúdos das “Doutrinas não-escritas” comprovam, de modo irrefutável, que os escritos não são para Platão a expressão plena e a comunicação mais significativa do seu pensamento e que, em consequência, mesmo possuindo nós todos os escritos de Platão, de *todos esses escritos* não podemos extrair *todo* o seu pensamento, e a *leitura e a interpretação dos diálogos devem ser levadas a cabo numa nova ótica*.

Examinemos, em primeiro lugar, esses dois importantes fatos que os estudos mais recentes trouxeram a plena luz e que impõem a necessidade de introduzir um critério novo e mais adequado para ler e compreender Platão<sup>5</sup>.

---

5. A necessidade de introduzir um novo critério e um novo modelo para ler e entender Platão (parcialmente iniciado por Robin, Heinrich Gomperz e, sobretudo, por J. Stenzel) foi apresentada de maneira sistemática pela primeira vez pela Escola de Tübingen, particularmente com as seguintes obras: H. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 (Amsterdam 1967<sup>2</sup>); K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Com o acréscimo: *Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, Stuttgart 1963 (1968<sup>2</sup>); H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Introdução e tradução de G. Reale, Milão 1982 (1987<sup>2</sup>; esta obra foi composta por Krämer a nosso convite); K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*, Nápoles 1984; ainda de Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, introdução e tradução de G. Reale, Vita e Pensiero, Milão 1988. Veja-se ainda: Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlim 1985 (introdução e tradução de G. Reale, Vita e Pensiero, Milão 1988); G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milão 1987<sup>3</sup> (a primeira edição é de 1984, mas publicada como esboço provisório e parcial). A obra de L. Robin, à qual acima nos referimos, é a célebre *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris 1908 (Hildesheim 1963); de Stenzel, ver sobretudo: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlim 1924 (Darmstadt 1959<sup>3</sup>); de Heinrich Gomperz é interessantíssimo o breve artigo (mas com perspectivas

## 2. O juízo de Platão sobre os escritos no “Fedro”

O modelo que constituiu o ponto de referência da maior parte dos estudos modernos sobre Platão formou-se em parte no decurso do século XVII, mas foi F. D. Schleiermacher que o consolidou e impôs no início do século XIX<sup>6</sup>. A tese hermenêutica fundamental desse

---

muito amplas): *Platons philosophisches System*, in AA.VV., *Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy*, Londres 1931, pp. 426-431 (reimpresso em versão inglesa em Gomperz, *Philosophical Studies*, Boston 1953, pp. 119-124). Muito sugestivo, pela perspectiva que nos interessa, é: J. N. Findlay, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, Londres 1974. Cf. ademais: C. J. de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden 1986. Toda a bibliografia sobre o tema encontra-se em Krämer, *Platone...*, pp. 418ss.

Entre os estudiosos que contribuíram de diversos modos para uma articulação do modelo de interpretação tradicional, três merecem particular menção: D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951 (1952<sup>2</sup>); Ph. Merlen, *From Platonism to Neoplatonism*, Haia 1953 (1968<sup>2</sup>, reimpressão 1975), e, numerosos artigos agora recolhidos in: *Kleine philosophische Schriften*, Hildesheim-Nova Iorque 1976; C. J. de Vogel, numerosos ensaios agora recolhidos in: *Philosophia. Part I: Studies in Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen 1970, pp. 153-292. São obras a serem relidas com muita atenção; à luz do novo paradigma, mostram-se muito fecundas.

Destaque particular merecem, em nossa opinião, os últimos ensaios sobre Platão publicados por H. G. Gadamer, em particular: *Platons ungeschriebene Dialektik*, in AA.VV., *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg 1968, pp. 121-147, muitas vezes reeditado, e agora também traduzido em italiano: H. G. Gadamer, *Studi platonici*, 2 vols., Marietti, Casale Monferrato 1983/1984 (preparado por G. Moretto, vol. 2, pp. 121-147; esses dois volumes contêm todos os escritos de Gadamer sobre Platão).

Recordemos, enfim, que a numeração das *Testimonia Platonica* à qual nos referiremos é a já clássica de Gaiser; junto com esta citaremos, porém, também a de Krämer, que se encontra em *Platone...*, pp. 358ss., que traz, junto com os textos gregos, também a nossa tradução.

6. De F. Schleiermacher ver-se-á sobretudo a *Einleitung* à grandiosa série de traduções da obra de Platão (1804ss.), hoje republicada também em K. Gaiser (org.), *Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim 1969, pp. 1-32. Para a compreensão dessa *Einleitung* são fundamentais as páginas de Krämer, *Platone...*, pp. 33-149, e, Reale, *Platone...*, pp. 71-87 e *passim*. Recordemos que a tese de Schleiermacher constitui um verdadeiro modelo hermenêutico só na medida em que projeta e defende de maneira sistemática a *autonomia dos escritos platônicos*; todo o resto entra, ao invés, na complexa *articulação* desse modelo, que na idade moderna teve grande quantidade de complexas variantes, embora permanecendo sempre fixo o ponto da autonomia dos escritos. Recordemos ainda que as numerosas críticas feitas (no curso do século XIX e na primeira metade do século XX) a Schleiermacher não se referiam à tese de base,

modelo está centrada na convicção da *autonomia dos escritos platônicos*, e sobre a pretensão de monopólio reivindicada a seu favor, com total (ou, ao menos, assaz significativo) prejuízo da tradição indireta, nela compreendida a que remonta ao discípulos imediatos que muitas vezes ouviram Platão e com ele viveram na Academia por longo tempo. No entanto, essa convicção é desmentida pelo próprio Platão no *Fedro* e na *Carta VII*, onde explica com a maior exatidão como os escritos devem ser entendidos de maneira limitada, *pela razão de que não podem comunicar ao leitor algumas coisas essenciais, seja do ponto de vista do método, seja do ponto de vista do conteúdo*.

Não deve surpreender-nos o fato de que o modelo do qual falamos tenha convencido os estudiosos por largo tempo e de modo avassalador, não obstante os autotestemunhos de Platão. A idade moderna é a expressão mais típica de uma cultura globalmente fundada *sobre a escritura*, considerada como o *medium* por excelência de toda forma de saber. Só nos últimos decênios nasceu e se difundiu largamente um tipo diferente de cultura fundada em vários tipos de comunicação (audiovisual) dos *mass-media* que levanta grandes problemas quanto à função e natureza da própria comunicação. Vivemos hoje num tempo no qual ocorre *o choque entre duas culturas*; e isto torna-nos sensíveis à compreensão de uma situação análoga em certo sentido (embora diferente sob muitos pontos de vista) na qual Platão se encontrou e somente a partir da qual torna-se bem compreensível seu juízo sobre a escritura. Com efeito, Platão viveu em um momento no qual a dimensão da “oralidade”, que constituía o eixo de sustentação da cultura antiga, perdia importância em favor da dimensão da “escritura”, que se tornava predominante. Mais ainda, Platão experimentou o choque entre as duas culturas de modo bastante intenso e, sob certo aspecto, extremo: de um lado, teve como mestre Sócrates, que encarnou de maneira paradigmática e num sentido global o modelo da cultura fundada sobre a “oralidade”; de outro, captou poderosamente as instâncias dos defensores da cultura fundada na “escritura”, ele mesmo possuindo dotes de escritor dentre os maiores da antiguidade e de todos os tempos. Hoje, por conseguinte, estamos em con-

---

mas às suas complexas articulações. Para a demonstração disso remetemos ao nosso *Platone..., passim*.

dições de entender muito melhor do que no passado o sentido que pode ter o choque entre duas diferentes culturas e de entender por que um escritor tão notável pudesse convencer-se do *alcance limitado da função comunicativa da “escritura”*. Estamos em condições de compreender exatamente seus “autotestemunhos” contidos no *Fedro*, enquanto no passado se tentou de várias maneiras reduzir sua densidade hermenêutica e mudar sua significação.

Na verdade, também no passado, um ou outro tinham compreendido que os autotestemunhos do *Fedro* deveriam ser tomados muito a sério. Tratou-se, porém, de casos isolados, enquanto a comunidade dos estudiosos seguiu outro caminho. Talvez o exemplo mais belo e significativo seja o que nos é oferecido nada menos do que por F. Nietzsche. Tomando posição justamente contra a tese de F. Schleiermacher, que sustentava serem os escritos o meio para conduzir à ciência aquele que ainda não a possuía e, portanto, constituírem o meio que melhor se aproxima do ensinamento oral, Nietzsche escrevia: “Toda a hipótese [a saber, de Schleiermacher] está em contradição com a explicação que se encontra no *Fedro*, e se apóia numa falsa interpretação. Com efeito, Platão diz que o escrito possui a sua significação somente para aquele que já sabe, como meio de recurso à memória. Portanto, o escrito mais perfeito deve imitar a forma do ensinamento oral exatamente com o fim de fazer lembrar o modo como aquele que conhece tornou-se cognoscente. O escrito deve ser ‘um tesouro para o recurso à memória’ para quem escreve e para seus companheiros filósofos. Ao invés, para Schleiermacher o escrito deve ser o meio que é o *melhor em segundo grau* para conduzir *aquele que não sabe ao saber*. A totalidade dos escritos tem uma finalidade geral própria de ensino e de educação. Mas, de acordo com Platão, o escrito em geral *não tem uma finalidade de ensino e de educação, e sim a finalidade de avivar a memória daquele que já é educado e já possui o conhecimento*. A explicação da passagem do *Fedro* pressupõe a existência da Academia, e os escritos são meios para ajudar a memória daqueles que são membros da Academia”<sup>7</sup>.

---

7. F. Nietzsche, *Gesammelte Werke. Vierter Band: Vorträge, Schriften und Vorlesungen 1871-1876*, Musarion Ausgabe, Munique, p. 370. Nietzsche critica também outras teses de Schleiermacher, mas justamente a crítica deste ponto demonstra a sua extraordinária e ampla compreensão do problema de fundo.



Nietzsche tinha razão, e os estudos mais recentes o demonstraram em todos os pormenores; mais ainda, a passagem do *Fedro* afirma sem rodeios que o filósofo só é verdadeiramente tal tão-somente e na medida em que *não confia aos escritos, e sim ao discurso oral* "as coisas de maior valor" Eis o raciocínio de Platão, muito bem articulado, que se desdobra da maneira seguinte:

a) a *escritura não aumenta o saber* dos homens, mas *aumenta a aparência do saber* (ou seja a *opinião*): além disso, *não fortalece a memória*, mas oferece apenas *meios para "trazer à memória"* coisas já sabidas.

b) O *escrito é sem alma*, não é capaz de falar ativamente; além disso, ele é *incapaz de ajudar-se e defender-se sozinho contra as críticas*, mas exige sempre a *intervenção ativa* do seu autor.

c) Muito melhor e muito mais poderoso do que o discurso confiado à *escritura* é o *discurso vivo e animado*, mantido na dimensão da oralidade e, por meio da ciência, gravado na alma de quem aprende; o discurso escrito é como *uma "imagem"*, isto é, uma cópia, do discurso levado a cabo na dimensão da oralidade.

d) A *escritura* implica uma parte notável de *"jogo"*, enquanto a oralidade implica uma grande *"seriedade"*; e embora esse jogo possa ser muito bonito em certos escritos, muito mais belo é o empenho que a *oralidade dialética* exige em torno aos mesmos temas dos quais os escritos tratam, e muito mais válidos são os resultados que ela alcança.

e) O escrito, para ser conduzido segundo a regra da arte, implica um *conhecimento da verdade* dialeticamente fundada e, ao mesmo tempo, um *conhecimento da alma daquele a quem é dirigido*. A conseqüente estruturação do discurso (que deverá ser simples ou complexo conforme a capacidade de a alma à qual é dirigido recebê-lo). Não obstante, o escritor deve ter bem presente que no escrito não podem existir grande *solidez e clareza*, exatamente porque nele há uma grande parte de jogo; o *escrito não pode ensinar e fazer com que se aprenda* de maneira adequada; pode apenas ajudar a trazer à memória

---

8. *Fedro*, 274 b-278 e. Ver a minha tradução com o texto grego in Krämer, *Platone...*, pp. 336-347; para uma interpretação e um comentário analítico ver: Krämer, *Platone...*, pp. 36ss.; Szlezák, *Platon...*, pp. 7-48; Reale, *Platone...*, pp. 89-106; cf. também Gaiser, *Platone come scrittore...*, pp. 77-101.

as coisas já sabidas. Com efeito, a clareza, a completude e a seriedade estão unidas apenas à oralidade dialética.

f) Escritor e filósofo é aquele que compõe obras conhecendo a verdade e que, portanto, é capaz de *socorrê-las* e de *defendê-las* quando isso é necessário, estando em condições de demonstrar em que sentido as coisas escritas são de “*menor valor*” (τὰ φαῦλα) com respeito às coisas de “*maior valor*” (τὰ τιμιώτερα) que ele possui, mas que não tem intenção de confiar aos escritos, reservando-as à oralidade.

Eis duas passagens das mais significativas do *Fedro* que ilustram perfeitamente o sentido de “meio hipomnemático” que Platão dava aos escritos e o alcance limitado que lhes atribuía tanto na forma como nos conteúdos:

Sócrates — Por conseguinte, quem julgasse poder transmitir uma arte com a escritura e quem a recebesse convencido de que poderá extrair daqueles sinais escritos alguma coisa de *claro* e *sólido*, deveria ser grandemente ingênuo e ignorar, na verdade, o vaticínio de Amon, se considera que os discursos consignados por escrito são alguma coisa mais do que *um meio para trazer à memória* (ὑπομνήσαι) *de quem já sabe as coisas das quais trata o escrito*.

Fedro — Certamente<sup>9</sup>.

Sócrates — Já nos divertimos bastante com o que se refere aos discursos. Mas tu deves procurar Lísias e dizer-lhe que nós dois, tendo descido à fonte e ao santuário das Ninfas, ouvimos discursos que nos ordenavam dizer a Lísias e a quem quer que componha discursos, a Homero e a qualquer outro que tenha composto poesia com música ou sem música, a Sólon e a quem quer que haja composto discursos políticos denominando-os leis: “Se compôs essas obras *conhecendo a verdade e está em condição de socorrê-las* (βοηθεῖν) *quando defende as coisas que escreveu e, ao falar, possa demonstrar a debilidade* (φαῦλα) *do texto escrito*, então, um homem assim deve ser chamado não com o nome que têm aqueles que citamos, mas com um nome derivado do objeto ao qual se aplicou seriamente”

Fedro — E que nome é esse que lhe dás?

Sócrates — Chamá-lo sábio, Fedro, parece-me exagerado, pois tal nome convém somente a um deus; mas chamá-lo *filósofo*, ou seja, *amante da sabedoria*, ou com algum outro nome desse tipo, seria mais próprio e mais conveniente para ele.

---

9. *Fedro*, 275 c-d.

Fedro — E de nenhuma maneira seria fora de propósito.

Sócrates — Ao contrário, aquele que não possui *nada de mais valor* (τιμιώτερα) *do que aquelas coisas que compôs ou escreveu*, passando muito tempo em girá-las de um lado e de outro, colando ou separando uma parte da outra, não o chamarás com razão poeta, fazedor de discursos ou redator de leis?

Fedro — Sem dúvida<sup>10</sup>.

### 3. Os autotestemunhos contidos na “Carta VII”

De uma série de indícios convergentes que se encontram no *Fedro* infere-se claramente em que consistem exatamente as “coisas de maior valor” (τὰ τιμιώτερα) que o filósofo não confia aos escritos. Trata-se justamente das coisas que são capazes de “socorrer” (βοηθεῖν)<sup>11</sup> os escritos em última instância e das quais unicamente depende a *solidez*, a *clareza* e a *completude* do raciocínio e que, em última análise coincidem, no sentido mais elevado, com os primeiros e superiores Princípios.

Mas, enquanto Platão no *Fedro* diz isto por meio de vários tipos de acenos, no *excursus* contido na *Carta VII*<sup>12</sup> afirma-o de maneira mais explícita. Os autotestemunhos contidos nesse *excursus* são verdadeiramente exemplares e apresentados de modo articulado, que se desenvolve nos seguintes pontos:

a) Em primeiro lugar, Platão explica em que consistia a “prova” à qual submetia aqueles que se aproximavam da filosofia, a fim de certificar-se se eram ou não capazes de praticá-la de modo correto.

b) Logo em seguida, esclarece os péssimos resultados da “prova” aplicada ao tirano Dionísio de Siracusa, que insistira com ele para que retornasse à sua corte exatamente para dele aprender a filosofia. Ora, depois de ter ouvido apenas uma lição oral de Platão, Dionísio julgou poder redigir justamente o que diz respeito às “coisas maiores”,

10. *Fedro*, 278 b-e.

11. *Fedro*, 278 c.

12. *Carta VII*, 340 b-345 c. Ver a minha tradução com o texto grego in Krämer, *Platone...*, pp. 346-357; para um comentário ver Krämer, *Platone...*, pp. 44ss.; pp. 105-113; Szlezák, *Platon...*, pp. 386-405; Reale, *Platone...*, pp. 105-121.

justamente aquelas com relação às quais Platão negava firmemente a conveniência e a utilidade do texto escrito, pelo fato de exigirem *uma série de discussões feitas com perseverança e em estreita comunhão entre o que ensina e o que aprende*. E é justamente por meio dessa constante aplicação e comunhão de pesquisa e de vida que se alcança a verdade que se ilumina na alma e depois alimenta-se por si mesma. Não é conveniente escrever sobre essas coisas que são exatamente as “maiores”, porque os poucos que poderiam aproveitar-se de tal escrito são capazes de encontrar a verdade por si mesmos, com breves indicações que lhes são dadas na comunhão de vida e de pesquisa; ao contrário, mostra-se assaz prejudicial pelas reações que provocariam em numerosas pessoas que, não entendendo aquelas coisas, as ridicularizariam e desprezariam, ou ficariam cheios de presunção pensando ter entendido o que de nenhuma maneira são capazes de entender.

c) Para fazer compreender melhor essas razões, Platão invoca alguns argumentos gnosiológicos fundamentais, tendo em vista demonstrar quão complexo seja o caminho que conduz à verdade e como, conseqüentemente, a maioria se perca de diversas maneiras por esses caminhos. Somente os poucos que possuem uma natureza boa podem percorrer esse caminho em todos os sentidos e alcançar o conhecimento “daquilo que tem uma natureza boa” Mas para os homens que têm essa natureza afim às coisas que se procuram, o texto escrito não é necessário; enquanto aos outros homens que *não* têm “boa natureza” é totalmente inútil escrever sobre coisas superiores à sua capacidade, pois nem mesmo Linceu poderia comunicar a visão a homens deste tipo.

d) Em conclusão, quem pretendeu escrever sobre aquelas coisas mais elevadas, a saber, sobre os “Princípios primeiros e supremos da realidade”, como Dionísio tentou fazê-lo (e outros como ele) não o fez por boas razões, mas somente movido por más intenções.

Eis algumas das passagens mais significativas do *excursus* da *Carta VII* que impõem um modelo de todo peculiar para reler Platão:

Posso dizer o seguinte sobre todos aqueles que escreveram ou que escreverão: todos os que afirmam saber as coisas sobre as quais medito, seja por tê-las ouvido de mim, seja por tê-las ouvido de outros, seja por tê-las descoberto sozinhos, não é possível, segundo meu parecer, que tenham entendido algo desse objeto. *Sobre essas coisas não existe um texto escrito meu*

*nem existirá jamais* (οὐκ οὐν ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται).

De nenhuma maneira o conhecimento dessas coisas é comunicável como o dos outros conhecimentos, mas, depois de muitas discussões sobre elas e depois de uma comunidade de vida, subitamente, como luz que se acende de uma faísca, ele nasce na alma e alimenta-se de si mesmo.

De qualquer maneira, de uma coisa tenho certeza: se essas coisas deversem ser escritas ou ser ditas eu o faria do melhor modo possível, e sentiria muito se fossem mal escritas. Se, ao contrário, acreditasse que se deveriam escrever e que se poderiam comunicar de modo adequado à maioria, que coisa de mais bela poderia eu fazer na minha vida do que escrever uma doutrina tão útil aos homens e trazer à luz aos olhos de todos a natureza das coisas? Mas, *não creio que um tratado escrito e uma comunicação sobre esses temas seja um benefício para os homens, a não ser para aqueles poucos capazes de encontrar a verdade sozinhos, com poucas indicações que lhes forem dadas, enquanto os outros se encheriam, alguns de um desprezo injusto e inconveniente, outros, ao contrário, de uma presunção soberba e vazia, convencidos de ter aprendido coisas magníficas*<sup>13</sup>.

Portanto, todo homem sério evita escrever coisas sérias para não abandoná-las à aversão e à incapacidade de compreensão dos homens. Em suma, de tudo isto deve-se concluir que, ao vermos obras escritas de alguém, seja leis de legisladores ou escritos de outro tipo, *as coisas escritas não eram para tal autor as mais sérias* (σπουδαιότατα) sendo ele sério, pois essas estarão depositadas na parte mais bela dele; ao contrário, se consigna por escrito aqueles pensamentos que são para ele verdadeiramente os mais sérios, “então certamente” não os deuses, mas os mortais “fizeram-no perder o juízo”<sup>14</sup>.

Sobre o que compreende o “todo” (τὸ ὅλον), “as coisas maiores” (τὰ μέγιστα), “o falso e o verdadeiro de todo o ser” (τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθές τῆς ὅλης οὐσίας), “as coisas mais sérias” (τὰ σπουδαιότατα), ou seja, “os Princípios supremos da realidade” (τὰ περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα)<sup>15</sup>, Platão não quis escrever nem desejou que algum dos seus discípulos escrevesse. Segundo a sua opinião, para a maioria o discurso escrito sobre esses temas seria *danoso*, em razão dos motivos que explicamos; por outro lado, para

13. Carta VII, 341 c-e.

14. Carta VII, 344 c-d.

15. Estas expressões tão significativas encontram-se na Carta VII, 341 a; 341 b; 344 b; 344 d.

os poucos que seriam capazes de entendê-lo seria *inútil*, não só pelos motivos já expostos, mas também pelo fato de que as *verdades supremas se resumem em poucas proposições* (ἐν βραχυτάτοις), de sorte que quem as compreendeu grava-as na própria alma e não as esquece nunca. Assim, a função hipomnemática (ou do trazer à memória) que é para Platão a função verdadeira e própria exercida pelo texto escrito, seria nesse caso completamente inútil:

[...] não há perigo de que alguém esqueça essas coisas, uma vez que tenham sido bem compreendidas pela alma, pois que se reduzem a proposições extremamente breves (ἐν βραχυτάτοις)<sup>16</sup>.

#### 4. As linhas essenciais das “Doutrinas não-escritas” de Platão que nos chegaram através da tradição indireta

Todos terão compreendido a importância excepcional que a tradição indireta assume, na medida em que ela nos conduz ao conhecimento das linhas essenciais das doutrinas que Platão reservou para a dimensão da “oralidade” no interior da Academia.

O próprio Aristóteles diz-nos que esses ensinamentos que Platão comunicava só por meio da “oralidade” eram chamados “doutrinas não-escritas” (ἀγραφα δόγματα)<sup>17</sup>. E Simplicio refere-nos, citando Alexandre de Afrodísia:

Diz Alexandre: “Segundo Platão, os Princípios de todas as coisas e das próprias Idéias são o Uno e a Díade indeterminada, que ele chamava grande-e-pequeno, como também Aristóteles lembra nos livros *Sobre o Bem*. Mas isto se poderia saber também de Espéusipo e de Xenócrates e dos outros que assistiram ao curso *Sobre o Bem* de Platão. Com efeito, todos registraram por escrito e conservaram a opinião de Platão, e dizem que ele usa esses Princípios<sup>18</sup>.

E ainda Simplicio menciona também “Heráclides”, “Estieus” e “outros discípulos”<sup>19</sup> que escreveram o pensamento “não-escrito” de Platão.

---

16. Carta VII, 344 d-e.

17. Aristóteles, *Física*, Δ 2, 209 b 11-17 (Gaiser, *Test. Plat.*, 54 A = Krämer, 4).

18. Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 151, 6-9 Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 8 = Krämer, 2).

19. Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 453 Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 23 B = Krämer, 3).

Mas há mais. Platão, ao mesmo tempo em que recusou consignar por escrito essas suas doutrinas orais, aceitou apresentá-las em público fora da Academia ao menos numa lição ou num ciclo de lições orais, cujo resultado porém foi exatamente aquele que ele afirmava seria provocado pelos seus eventuais escritos sobre tais temas; com efeito, despertou incompreensões, e portanto desprezo e reprovação, como nos diz esse importantíssimo testemunho:

Como Aristóteles costumava contar, essa era a impressão experimentada pela maioria dos que assistiram à conferência de Platão *Sobre o Bem*. De fato, todos os que lá foram pensavam poder aprender algo sobre os bens considerados humanos como a riqueza, a saúde, a força e, em geral, uma felicidade maravilhosa. Mas quando se viu que os discursos tratavam de *coisas matemáticas, números, geometria e astronomia e, finalmente, sustentavam que existe um Bem, uma Unidade*, penso que tudo isto pareceu completamente paradoxal. Assim sendo, uns desprezaram a conferência, outros a censuraram<sup>20</sup>.

Portanto, há uma certeza incontestável acerca da existência de exatas “Doutrinas não-escritas” de Platão. Mas como é possível justificar e resgatar os escritos dos seus alunos sobre essas doutrinas, a partir do momento em que Platão pronunciou uma veredicto categórico contra todos os escritos do passado e do futuro sobre esses temas? A resposta ao problema não é tão difícil, quanto à primeira vista poderia parecer. Com efeito, Platão não diz que as suas “Doutrinas não-escritas” não sejam por si mesmas passíveis de serem escritas (ao contrário, diz claramente que ele mesmo poderia escrevê-las melhor); mas que era *inútil* e mesmo *nocivo* expô-las a um público inadequado e incapaz de compreendê-las. Ele reprova sobretudo os escritos sobre as suas doutrinas orais produzidos por aqueles que, como o tirano Dionísio, não possuíam idoneidade, preparação e conhecimentos adequados<sup>21</sup>.

Ora, entre os que não entenderam essas doutrinas não se pode incluir de maneira alguma seus melhores discípulos, exatamente aqueles dos quais chegaram até nós escritos e testemunhos sobre essa

---

20. Aristóxeno, *Harm. elem.*, II, 39-40 Da Rios (Gaiser, *Test. Plat.*, 7 Krämer 1).

21. *Carta VII*, 340 b-d; 341 c-e; 344 d.

questão. Platão mesmo nos fornece o juízo positivo mais claro e mais indubitável sobre esses discípulos, dizendo-nos que eles compreenderam bem as doutrinas em questão; e os opõe a tipos como Dionísio, como resulta dessas suas afirmações:

Pois bem, se [Dionísio] as considerava tolices, então estará em oposição com muitas testemunhas que sustentam o contrário e que, *sobre essas coisas poderiam ser juizes de muito maior autoridade do que Dionísio*<sup>22</sup>.

Claro que os discípulos que escreveram sobre as “Doutrinas não-escritas” do Mestre não procuraram fazer aquilo que Platão considerava impossível objetiva e estruturalmente, mas fizeram simplesmente aquilo que ele considerava *ineficaz*, *inútil* e sobretudo *perigoso* para a incompreensão da maioria. Em suma, as proibições de Platão de escrever sobre certas doutrinas não eram de caráter puramente teórico, mas enraizavam-se em convicções de caráter prevalentemente ético-educativo e pedagógico hauridas em Sócrates; apoiavam-se na convicção da supremacia da dimensão da “oralidade” sobre a da “escritura”. Mas os discípulos de Platão estavam já distantes de Sócrates o suficiente para não se sentirem indissolúvelmente presos àquelas convicções e, portanto, para julgar que podiam consignar por escrito toda a filosofia, sem restrições ou limites. Tanto mais que a cultura escrita estava adquirindo uma nítida primazia e quem não tinha sido discípulo direto de Sócrates não podia sentir os efeitos do choque entre as duas culturas tais como Platão os sentiu. De qualquer maneira, a maior parte dos melhores discípulos de Platão não escreveu as “Doutrinas não-escritas” para difundi-las em meio a um público desadaptado e inadequado, como fizeram todos aqueles que Platão censura, mas provavelmente para fazê-las circular só no interior do grupo dos acadêmicos.

Mas há mais.

Os discípulos de Platão, transgredindo, no sentido que acabamos de explicar, a grande proibição de escrever sobre as suas “Doutrinas não-escritas”, *transmitiram-nos as chaves que nos permitem abrir as portas que, depois de duas gerações, ficariam fechadas para sempre e para todos*. Prestaram, pois, um grande serviço aos pósteros e à

---

22. Carta VII, 345 b.



história. Por conseguinte, a tradição indireta deve ser considerada, como veremos, um documento fundamental juntamente com os diálogos<sup>23</sup>.

## 5. Como se deve entender o termo “esotérico” referido ao pensamento não-escrito de Platão

Desde algum tempo os estudiosos introduziram, para designar essas “Doutrinas não-escritas”, o termo “esotérico”, distinguindo um Platão “esotérico” de um Platão “exotérico” “Exotérico” significa o pensamento que Platão destinava com seus escritos também àqueles que estavam “fora” da Escola (“exotérico” deriva de ἔξω que significa “fora”). Ao contrário, “esotérico” significa o pensamento que Platão reservava somente ao círculo dos alunos no *interior*, *dentro* da Escola (esotérico deriva de ἔξω que quer dizer *dentro*). Mas, no passado, “esotérico” era entendido de modo bastante vago, e indicava genericamente uma doutrina destinada a permanecer envolta em misterioso segredo, como uma espécie de metafilosofia para iniciados<sup>24</sup>.

Segundo nosso parecer, já Hegel fez justiça uma vez para sempre contra esse modo de entender o Platão “esotérico”, numa página a nosso ver exemplar: “Uma [...] dificuldade poderia nascer da distinção que se costuma fazer entre filosofia esotérica e exotérica. Tennemann afirma: ‘Platão valeu-se do direito de que goza todo pensador, de comunicar somente a parte das suas descobertas que julgava oportuno e de comunicá-la somente àqueles que julgava capazes de acolhê-la. Também Aristóteles tinha uma filosofia esotérica e uma filosofia exotérica, com a diferença, porém, de que nele a distinção dizia respeito somente à forma, e em Platão também à matéria’ Tolices! Pareceria quase que o filósofo possui seus pensamentos como coisas exteriores: ao contrário, a idéia filosófica é algo de muito diferente, ela é que possui o homem. Quando os filósofos falam de temas filosóficos devem exprimir-se segundo as suas idéias e não

---

23. Cf. Reale, *Platone...*, *passim*.

24. Na época moderna foi, sobretudo, W. Tennemann, *System der platonischen Philosophie*, Leipzig 1792-1795, quem difundiu essa concepção, e justamente a ele refere-se Hegel, na passagem que transcrevemos em seguida.

podem guardá-las no bolso. Se, com alguns, falam de maneira extrínseca, todavia nos seus discursos está sempre contida a idéia, por pouco que a matéria tratada tenha conteúdo. Para entregar um objeto externo não é preciso muito, mas para comunicar idéias é necessário capacidade e essa permanece sempre de alguma maneira esotérica, de modo que não há nunca o puramente exotérico nos filósofos”<sup>25</sup>.

Ora, o Platão das “Doutrinas não-escritas” é um Platão “esotérico”, mas num sentido completamente diferente. Explica Gaiser: “Chamando [...] essa teoria dos Princípios de Platão [expressa nas ‘Doutrinas não-escritas’] quero dizer que Platão pretendia falar dessas coisas somente no círculo restrito dos discípulos que, depois de uma longa e intensa preparação matemático-dialética, eram capazes de captá-las de maneira adequada. Não se deve entender, ao contrário, um segredo artificioso, tal como se encontra em conventículos de culto religioso, ou em ligas sectárias ou grupos de elite”<sup>26</sup>.

Em resumo: “Esotérico” deve ser entendido no sentido de “intra-acadêmico”, isto é, como qualificativo de “doutrinas professadas no interior da Academia” e reservadas aos discípulos da própria Academia.

Portanto, o sentido peculiar da dimensão “esotérica” platônica é o mesmo que caracteriza a escolha da oralidade dialética para exprimir a doutrina dos primeiros Princípios. A via de acesso ao esotérico coincidia com o duríssimo tirocínio educativo do qual falam expressamente também a *República* e as *Leis*<sup>27</sup>. A *República* fala mesmo (como veremos) de um tirocínio que dura até os cinquenta anos. De outra parte, os Princípios supremos que conferem o sentido último às coisas são na verdade acessíveis ao homem só por meio de um tirocínio muito longo, ou seja, caminhando pela “longa via do ser”, sem esperanças de encontrar atalhos.

Entendido nesse sentido exato, o termo “esotérico” aplicado às “Doutrinas não-escritas” de Platão escapa inteiramente às críticas de

25. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Sämtliche Werke...*, herausgegeben von H. Glockner, Vierte Auflage der Jubiläumsausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, vol. 18, pp. 179s. (trad. italiana de E. Codignole e G. Sauna, La Nuova Italia, Florença, vol. II, pp. 161s.).

26. K. Gaiser, *La teoria dei Principi in Platone*, in “Elenchos”, 1 (1980), p. 48, agora in Gaiser, *La metafisica della storia...*, p. 192.

27. Cf. *República*, livros VI e VII, *passim*; *Leis*, XII, 960 b ss.

Hegel. Ao contrário, no caso de Platão verifica-se justamente aquilo que diz Hegel, a saber que “quando os filósofos falam de temas filosóficos devem exprimir-se segundo as suas idéias e não podem guardá-las no bolso. Se, com alguns, falam de maneira extrínseca, todavia *nos seus discursos está sempre contida a idéia*, por pouco que a matéria tratada tenha conteúdo” De fato, como veremos, em seus discursos exotéricos dirigidos a um vasto público fora da Escola, ainda que se exprima sobre problemas particulares de maneira em certo sentido extrínseca, *manifestou as suas concepções por alusões e com contínuas indicações*. Em suma, *em Platão não existe nunca o puramente exotérico*. Porém, sem a tradição indireta não poderíamos reconstruir e compreender o *esotérico* que há nos diálogos, porque está entrelaçado de vários modos com o *exotérico* e mesmo oculto sob as alusões demasiado complexas e sob as mais variadas indicações.

## 6. Significação, alcance e finalidade dos escritos platônicos

Sobre o fundamento de tudo que acima foi dito é evidente que se impõe a necessidade de rever os escritos platônicos segundo uma nova ótica. Soluções diferentes, mais articuladas, mais complexas e também mais construtivas delineiam-se para o antigo problema “o que é e o que significa o escrito platônico”<sup>28</sup>.

Devemos recordar, em primeiro lugar, que a forma dialógica na qual são redigidos quase todos os escritos de Platão tem sua matriz na forma do filosofar socrático. Filosofar para Sócrates significa examinar, provar, curar e purificar a alma: e, segundo o seu parecer, isto só pode realizar-se através do diálogo vivo (ou seja, na dimensão da “oralidade”), que confronta imediatamente alma com alma e permite pôr em prática o método irônico-maiêutico. Platão, no entanto, julgou possível seguir uma via média ou seja, acreditou poder realizar uma mediação válida (embora parcialmente e nos limites que assinalamos). Com efeito, poderia haver um escrito em prosa (um σύγγραμμα)<sup>29</sup> que, renunciando

28. Para a bibliografia sobre este tema, ver o volume V

29. Sobre o significado desse termo e sobre a sua referência aos diálogos de Platão, ver Szlezák, *Platon...*, pp. 376-385.

à rigidez da exposição dogmática e ao discurso de exibição dos sofistas e dos retóricos, procurasse reproduzir o espírito socrático sem sacrificá-lo inteiramente.

Tratava-se de buscar reproduzir no escrito o discurso “socrático” imitando sua peculiaridade, isto é, reproduzindo seu interrogar sem descanso, com todas as suspensões da dúvida, com os cortes imprevisíveis que impelem maieuticamente a encontrar a verdade sem nunca revelá-la inteiramente no sentido sistemático, mas solicitando a alma a encontrá-la, com as rupturas dramáticas que abrem estruturalmente perspectivas ulteriores de pesquisa: fazendo, enfim, uso de uma dinâmica especificamente socrática. Nasce, assim, *o diálogo socrático* que vem a tornar-se mesmo um gênero literário adotado pelos discípulos de Sócrates e depois também pelos filósofos seguintes, do qual Platão foi provavelmente o criador. Em todo caso, ele foi certamente o representante desse gênero literário muito superior a todos os outros e, mesmo, o único representante, pois somente nele se pode reconhecer a natureza autêntica do filosofar socrático, que nos outros escritores degenerou em maneirismo. Mas mesmo sobre o diálogo assim concebido pesa o juízo acima examinado proferido por Platão no *Fedro*. Isto significa que, para Platão, as verdades supremas da filosofia, isto é, *as coisas de maior valor*, não podem de nenhuma maneira ser confiadas à escritura em nenhuma de suas formas, nem mesmo a dialógica, mas *somente à oralidade dialética*. Portanto, os diálogos alcançam *algumas* finalidades que Platão tinha em vista como filósofo, mas não todas (e justamente não as mais elevadas).

Em síntese, podemos dizer o seguinte:

a) Nos primeiros diálogos, que são os que mais se aproximam do espírito socrático, Platão se propõe finalidades *protréticas*, educativas e morais, análogas às que o próprio Sócrates tinha em vista com o seu filosofar moral. A purificação da alma das falsas opiniões, a preparação maiêutica à verdade e a discussão com fins educativos são, sem dúvida, constantes que se encontram em todos os escritos platônicos. Mas nos diálogos da juventude elas estão certamente em primeiro plano e constituem os objetivos principais. Mais tarde atenuam-se, mas permanecem como uma constante.

b) Os diálogos platônicos *nunca* têm por objetivo espelhar *colóquios que realmente tiveram lugar*, mas representam *modelos de*

*colóquios ideais*, ou seja, modelos de comunicação filosófica coroada de êxito ou então concluída sem êxito. Essa idealização do colóquio implica uma fixação mais exata de uma metodologia, que acaba assumindo claramente uma função regulativa, provavelmente com vínculos muito exatos com respeito às discussões que se desenrolavam na Academia. Em particular, os diálogos apresentam discussões dialéticas magistralmente orquestradas, nas quais o método do *elenchos*, isto é, o método de procura da verdade por meio da *refutação do adversário*, alcança algumas vezes a perfeição.

c) Na exposição das doutrinas contidas nos “autotestemunhos” do *Fedro* e da *Carta VII*, vimos como Platão atribuía ao escrito uma exata função “hipomnemática”. Por conseguinte, o escrito deveria fixar e pôr à disposição do autor e dos outros um material conceitual *adquirido por outro caminho*, isto é, em discussões antes realizadas e, portanto, *na dimensão antecedente* da oralidade. Essa função “*rememorativa*” aparece em primeiro plano a partir do momento em que os diálogos platônicos adquirem uma notável espessura doutrinal e, portanto, sobretudo no arco dos diálogos que vai da *República* (e em parte também dos diálogos precedentes) às *Leis*. Além disso lembremo-nos de que os escritos, como já mostramos, são úteis para “rememorar” uma série de doutrinas, mas, pelos motivos que acima explicamos, não as doutrinas mais elevadas, referentes aos Princípios supremos da realidade. No entanto, os escritos fazem referências precisas, ao menos *com várias alusões e sinalações*, a essas doutrinas supremas destinadas a permanecer não-escritas porque não têm necessidade de meios rememorativos (na medida em que se resumem a “brevíssimas proposições” que, uma vez bem compreendidas, não se podem mais esquecer). Trata-se, pois, de alusões que bem podem ser chamadas “alusões hipomnemáticas”, válidas apenas para quem conhecesse a doutrina conseguida mediante outro meio de comunicação, e não mais do que isso<sup>30</sup>.

d) Platão chega a negar ao discurso escrito a capacidade de “comunicar” eficazmente as doutrinas, reservando-a ao discurso oral.

---

30. Essas alusões são muito numerosas. Algumas das mais significativas são recolhidas por Krämer, *Platone...*, Apêndice II, pp. 358ss. (sob o título: “I rimandi degli scritti platonici al ‘non scritto’”), com texto grego e tradução minha. Cf. também Reale, *Platone...*, *passim*.

Todavia, as funções hipomnemáticas não seriam evidentemente possíveis se, na verdade, a função comunicativa estivesse inteiramente ausente do escrito. Não obstante as decididas afirmações que lemos no *Fedro*, é claro que o escrito platônico é também um instrumento de *comunicação filosófica*. Mesmo que o autor o negue expressamente, *de fato*, no entanto, acaba por admiti-lo e mesmo por demonstrá-lo, na medida em que escreveu e no modo com que o fez.

e) Além disso, “os procedimentos didáticos do escritor Platão põem em movimento um processo cognoscitivo que chega a seu fim não nos escritos, mas na atividade de ensinamento oral da Academia”<sup>31</sup>. Portanto, “somente se cairmos na conta de que os diálogos platônicos remetem, nas suas particularidades e em geral, a uma justificação de amplo alcance que não está explícita na obra escrita, mas é pressuposta em todas as suas partes, podemos compreendê-los”<sup>32</sup>.

O círculo no qual, com o escrito, Platão parece encerrar o leitor, remete muitas vezes, justamente através dos seus raios, a um “não-escrito” que forma como que um círculo mais amplo que engloba e delimita o círculo do escrito.

f) Uma confirmação dessa perspectiva é dada pela contribuição recente de Szlezák que, partindo justamente do exame dos diálogos e permanecendo no seu âmbito (sem entrar no mérito das “Doutrinas não-escritas” a nós transmitidas pela tradição indireta) demonstra que o “socorro” oral, que deve ser levado ao escrito e do qual fala o *Fedro*, constitui justamente a *estrutura de sustentação de todos os escritos platônicos*, a partir já dos escritos da juventude. Platão “concebe desde o princípio o escrito filosófico como um escrito não-autárquico, ou seja, como escrito que, do ponto de vista do conteúdo deve ser transcendido se se quer compreendê-lo plenamente. O livro do filósofo deve ter a justificação dos seus argumentos além dele mesmo”<sup>33</sup>. As demonstrações analíticas fornecidas por Szlezák são particularmente notáveis porque demonstram como esse “socorro” deva realizar-se em níveis diferentes e, além disso, de maneira muito

---

31. Krämer, *Platone...*, p. 148.

32. Gaiser, *Platone come scrittore...*, p. 46.

33. Szlezák, *Platon...*, p. 66; cf. também pp. 328ss.

ampla. Em alguns níveis, esses “socorros” encontram-se nas partes posteriores do próprio escrito; em outros níveis, supõem doutrinas que se encontram presentes em outros diálogos; mas o socorro que conduz aos fundamentos últimos não se encontra nos diálogos e é exatamente aquele que Platão não quis consignar por escrito, e que a tradição indireta trouxe até nós.

## 7. O “socorro” que a tradição indireta presta aos escritos platônicos

Somente a partir do início do nosso século, começou-se a compreender que a tradição indireta pode trazer uma série de “socorros” aos diálogos platônicos, mas somente aos últimos diálogos. Por sua vez, as pesquisas mais avançadas dos últimos anos mostraram de maneira sempre mais convincente como muitas passagens obscuras dos diálogos intermédios resultam perfeitamente compreensíveis somente com o “socorro” das “Doutrinas não-escritas”. Deve-se, portanto, concluir que, desde a fundação da Academia, Platão já possuía um quadro das “Doutrinas não-escritas” e uma concepção exata das relações entre “escritura” e “oralidade”. Por conseguinte, todos os diálogos mais significativos de Platão, que sempre foram considerados pontos essenciais de referência para poder reconstruir o seu pensamento, *subentendem o quadro teórico geral das “Doutrinas não-escritas”*

Então, o “socorro” que a tradição indireta traz aos diálogos platônicos consiste nisso: tendo presentes as “Doutrinas não-escritas” que permanecem como fundo, as partes centrais de muitos desses Diálogos, que no passado ficaram sem explicações exatas ou foram explicadas somente de modo parcial ou forçado, tornam-se claras e perfeitamente inteligíveis sobre bases exatas objetivas e históricas, ou seja, na medida em que aqueles que tinham ouvido *diretamente* Platão nos fornecem as chaves para elas.

Concluindo: no âmbito do novo modelo interpretativo *a perda da autarquia dos diálogos* devida à valorização da tradição indireta não significa perda do seu valor, mas, ao contrário, significa *um incremento do seu valor, porque os diálogos são iluminados na sua zona*

*de sombra*, ficam mais claros, mais ricos de instâncias e de tensões e voltados para horizontes mais amplos. Além disso, o *plus* que nos é revelado pela tradição indireta se reduz a um discurso muito breve. O discurso sobre os “fundamentos últimos” que nos é transmitido pela tradição indireta é, com efeito, um discurso sempre muito breve: é como o trajeto último da subida de um cume, que é o mais breve, mas, ao mesmo tempo, o mais exigente. Os escritos platônicos nos fazem subir toda a montanha, mas não nos fazem alcançar o cume; ao contrário, a tradição indireta nos dá a condição de alcançar também o cume<sup>34</sup>.

---

34. É exatamente isso que, na via aberta pela Escola de Tübingen, fizemos no nosso *Platone...*, *passim*.



## II. OS GRANDES PROBLEMAS QUE OCUPARAM OS INTÉRPRETES DE PLATÃO E SUA SOLUÇÃO MAIS PLAUSÍVEL À LUZ DOS NOVOS ESTUDOS

### 1. A questão da unidade e do sistema no pensamento de Platão

Seguindo a linha desse novo modelo de interpretação de Platão, é possível resolver toda uma série de problemas, até agora sem solução.

O maior problema que ocupou os intérpretes de Platão desde a antigüidade até hoje consiste na reconstrução da *unidade* do pensamento platônico e em alcançar uma *visão sintética e orgânica* que ordene o complexo material conceitual que os diálogos nos oferecem, no qual se entrecruzam perspectivas múltiplas de gênero diverso, instâncias aporéticas e problemáticas, referências a dimensões diferentes, disfarces irônicos muitas vezes desconcertantes, provocações surpreendentes. Leibniz, que viveu numa época na qual a plurissecular interpretação neoplatônica (que se mantivera prevalentemente sobre a base de uma leitura alegórica dos diálogos) estava já em processo de radical dissolução, escrevia: “*Se alguém reduzisse Platão a um sistema prestaria um grande serviço ao gênero humano*”<sup>1</sup>.

É esse justamente, na verdade, o grande enigma que é preciso resolver para se poder penetrar o pensamento platônico e para compreendê-lo profundamente.

Pois bem, a tradição indireta, na medida em que nos revela quais fossem para Platão os fundamentos supremos do real e em que nos indica os nexos que unem todas as realidades ao Princípio supremo, preenche em boa parte essa lacuna que os diálogos apresentam e ajuda a resolver o enigma. Com efeito, de quanto se depreende dos testemunhos que chegaram até nós, não há dúvida de que Platão tivesse em vista apresentar um *sistema* capaz de abarcar o real na sua inteireza e nas suas partes essenciais. E, não obstante esses testemu-

---

1. G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. J. Gerhardt, vol. III, Berlim 1887 (1978<sup>2</sup>), p. 637.

nhos sejam incompletos e muito sintéticos, eles nos permitem reconstruir as linhas essenciais e os nexos estruturais de tal sistema. Mas, já que essa descoberta torna obsoletas de um só golpe toda uma série de interpretações que foram dadas de Platão (e, de modo particular, as interpretações de tipo cético, problematista, existencialista e anti-metafísico), é necessário determinar exatamente em que sentido se deva entender o termo “sistema” referido ao pensamento de Platão. Não se deve entendê-lo em sentido hegeliano ou neo-idealista, mas sim naquele sentido que, desde as suas origens com os pré-socráticos, a filosofia grega revelou como traço definitivo e como propriedade essencial do pensamento filosófico. Explicar significa unificar, em função de conceitos de base que implicam um vínculo estrutural entre si e que se referem a um conceito supremo que os engloba. Portanto, “sistema” é uma conexão orgânica de conceitos em função de um conceito-chave (ou de alguns conceitos-chave). Naturalmente, entendido dessa maneira, o “sistema” não tem nada a ver com rigidez sistematizante e estreitezas dogmáticas, mas apresenta-se como um projeto do eixo de sustentação principal das pesquisas, dos eixos de sustentação com ele conexos e das suas implicações<sup>2</sup>.

Parece-nos exato o que Krämer explicou a esse respeito: “[...] o projeto era considerado elástico e flexível e estava aberto fundamentalmente a ampliações, seja no conjunto, seja em pormenores. Pode-se falar, pois, de uma instância, não dogmática, mas heurística que permaneceu mesmo em alguns pontos particulares em estado de esboço e, portanto, de sistema aberto; porém, não certamente de um anti-sistema de fragmentos de teorias sem conexões exatas. Ao invés, deve-se levar certamente em conta a tendência à totalização e a um projeto geral coerente e consistente”<sup>3</sup>. Por sua vez, Gaiser insiste de maneira análoga: “Com a qualificação de ‘sistemática’ quero dizer que com esta teoria se tinha em vista e se punha por obra uma *composição completa, uma síntese universal, um apanhado especulativo sinótico de cada conhecimento* adquirido em todos os âmbitos possíveis do real. Essa qualificação porém, não quer dizer que se tratasse

---

2. Ver, para ter uma idéia de como a questão do “sistema” é, em geral, mal entendida, E. N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Uppsala 1977.

3. Krämer, *Platone...*, pp. 177s.

de um complexo de proposições rigidamente fechado, escolástico, estabelecido de uma vez por todas. Há até hoje em cada ciência, e isso vale para a ontologia no seu conjunto, o tipo do sistema vivente-dinâmico que é ‘aberto’ na medida em que procura representar a realidade sempre e somente de modo hipotético e dialético. Compreendido corretamente, o sistema platônico não exclui, antes acolhe um constante desenvolvimento ulterior: mesmo se a concepção fundamental, semelhante a um núcleo de cristalização, permaneceu sem mudança por longo tempo, era sempre possível integrar novos conhecimentos singulares no sistema complexo”<sup>4</sup>.

A tradição indireta, revelando-nos as linhas essenciais das “Doutrinas não-escritas” e oferecendo-nos aquele *plus* que falta nos diálogos, faz-nos conhecer justamente o eixo de sustentação (o conceito supremo ou os conceitos supremos) que organiza e unifica de modo notável os vários conceitos apresentados pelos diálogos.

Mas isso haveremos de vê-lo com amplitude mais adiante.

## 2. A questão da ironia e sua função nos diálogos platônicos

O que foi dito por Leibniz a propósito do problema da reconstrução do sistema platônico, Goethe repetia-o com razão e com palavras semelhantes a respeito da ironia: “Quem soubesse explicar-nos que coisa homens como Platão disseram com seriedade, por brincadeira ou de modo meio brincalhão, e o que disseram por convicção ou então simplesmente por modo de dizer, certamente nos prestaria um serviço extraordinário e traria uma contribuição infinitamente valiosa à nossa cultura”<sup>5</sup>.

Na realidade, juntamente com o diálogo socrático, Platão devia retomar também a “ironia” e introduzi-la nos seus escritos como um constitutivo essencial, com todas as dificuldades e com todos os problemas que ela traz consigo. Em Sócrates, a ironia consistia num jogo hábil conduzido sobretudo com a máscara da ignorância em todas as

---

4. Gaiser, *La teoria...*, pp. 48s.; *La metafisica della storia...*, pp. 192s.

5. J. W. Goethe, *Plato, als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung* in *Goethes Werke*, XXXII (na coleção “Deutsche National-Litteratur. Historisch-kritische Ausgabe” 113. Bd.), p. 140.

suas variantes polimorfas e policrômicas, a fim de desmascarar a ignorância do presunçoso interlocutor. Como é sabido, no variado jogo das simulações, Sócrates chegava mesmo a fingir que acolhia idéias e métodos do adversário como se fossem dele e os levava ao extremo para poder fazer emergir facilmente os pontos débeis e refutá-los, algumas vezes fazendo uso da lógica própria àqueles métodos<sup>6</sup>. Ora, em Platão encontramos ambos estes aspectos da ironia. O primeiro, porém, que é um tanto acentuado nos primeiros diálogos, pouco a pouco vai reduzindo o seu mordente e o seu alcance na medida em que os diálogos se enriquecem com conteúdos de doutrina e na medida em que, neles, o momento construtivo prevalece sobre o momento aporético. Ao invés, o segundo tende a ampliar-se e a tornar-se sempre mais complexo, até atingir sua intensidade máxima em diálogos muito importantes como, por exemplo, o *Parmênides*. É justamente esse aspecto da ironia platônica que dificulta a interpretação de certos diálogos, porque o filósofo não mostra expressamente reconhecível a ficção irônica como tal e muda de máscara sem nunca deixá-la cair. A ironia platônica tem um profundo *valor metodológico* cujas raízes estão na maiêutica socrática: o leitor dos diálogos é envolvido nas invenções e no jogo das ficções com a finalidade de obter o seu empenho total e assim fazer saltar desde dentro a centelha da verdade.

Portanto, a ironia platônica nada tem a ver, como Jaspers justamente acentuou na sua reconstrução do pensamento platônico, com a *visão niilista* que segue o caminho da pura negação e coincide com o ridículo que fere e aniquila. Ao contrário, a ironia platônica *implica a posse de algo positivo*, que não é expresso diretamente com o fim de evitar a incompreensão de quem não é capaz de entender. “A ironia filosófica — escreve Jaspers — ao invés, é a expressão da certeza de um conteúdo originário. Perplexa diante da univocidade da necessidade racional e da multiplicidade dos significados que os fenômenos possuem, *ela quereria captar o verdadeiro não falando, mas suscitando*. Quereria dar um sinal da verdade escondida, enquanto a ironia niilista é vazia. No torvelinho dos fenômenos, quereria levar, com um autêntico descobrimento, à presença inefável da sua verdade, enquanto a ironia vazia, através do torvelinho, nos faz cair

---

6. Cf. volume I, pp. 307-310.

no nada. A ironia filosófica é pudor de toda verdade direta. Ela impede toda incompreensão total imediata” Com a sua ironia — diz ainda Jaspers — “parece que Platão tenha querido dizer: aqueles que não podem compreender devem compreender erradamente”<sup>7</sup>.

Pois bem, acolhendo o novo modelo interpretativo, não poucos diálogos deixam de ser enigmas, e se pode compreender o que Platão disse de fato seriamente e por convicção. As indicações exatas que se extraem da tradição indireta lançam muita luz sobre muitos diálogos e, sobretudo, sobre as partes enigmáticas dos diálogos (que algumas vezes alcançam objetivamente os limites do não-decifrável) e oferecem a chave para compreender o jogo irônico, para fazer cair a máscara e para identificar de fato a mensagem filosófica platônica. Em todo caso, a *interpretação pan-irônica* dos diálogos platônicos à qual, ao fim e ao cabo, a ironia tudo arrasta inclusive a si mesma, não se pode mais propor à luz da revalorização da tradição indireta, ao passo que o jogo irônico descobre afinal sua seriedade filosófica e seus fins construtivos.

### 3. A questão crucial da “evolução” do pensamento de Platão

A propósito da questão crucial da *evolução* do pensamento platônico, Theodor Gomperz escrevia em fins do século XIX: “Concedamo-nos, por um momento, o luxo de um belo sonho. Suponhamos que um dos discípulos íntimos de Platão, por exemplo, seu sobrinho Espêusipo [...] tivesse feito o que não exigiria mais do que um quarto de hora dos seus ócios e que o teria tornado, de modo inestimável, benemérito da história da filosofia: isto é, que ele tivesse registrado sobre uma tabuinha a lista, por ordem de data, dos escritos do seu tio, e que uma cópia dessa lista tivesse chegado até nós. Nesse caso possuiríamos o melhor auxílio para o estudo do desenvolvimento espiritual de Platão”<sup>8</sup>. Gomperz observa que isso não supriria a falta de um diário, de um rico epistolário, de notícias sobre as suas

---

7. K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, Munique 1957, pp. 267 s. (trad. itali de F. Costa, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milão 1973, pp. 357s.).

8. Th. Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig 1896-1897; trad. italiana de L. Bandini, *Pensatori greci*, vol. III, La Nuova Italia, Florença 1953<sup>2</sup>, p. 49.

conversações; além disso, o ponto de vista diretivo que diz respeito ao desenvolvimento cronológico e o que diz respeito à continuidade dos conteúdos doutrinários disputariam sempre a primazia; todavia, um catálogo daquele tipo poderia resolver os maiores problemas, dado que o pensamento de Platão é um contínuo progredir.

Pois bem, essa convicção se considera hoje em parte superada sobre o fundamento de tudo o que acima ficou dito sobre as relações entre “escritura” e “oralidade” em Platão; em todo caso, ela é redimensionada segundo o modo estrutural. Mas, para entender bem esse problema e as soluções que hoje sempre mais se impõem, é necessário expor com exatidão alguns dos seus traços essenciais.

O conceito de “evolução” do pensamento de Platão foi introduzido por Hermann em 1839<sup>9</sup>, numa obra que assinalou uma inflexão essencial nos estudos platônicos, articulando de maneira nova o modelo interpretativo proposto por Schleiermacher. A tese encontrou acolhida excepcional, e a concepção da *evolução do pensamento platônico* tornou-se um verdadeiro e próprio cânon hermenêutico, inclusive pelo fato de ter recebido algumas confirmações importantes apoiadas na aplicação do método da análise estilística e da estilística lingüística e ainda com o auxílio dos refinados métodos da filologia moderna.

O ponto de partida foram as *Leis*, que sabemos terem sido certamente o último escrito de Platão. Com uma determinação acurada das características estilísticas dessa obra procurou-se estabelecer que escritos correspondessem a tais características. Daqui foi possível concluir (com o auxílio também de critérios colaterais de vários tipos), que os escritos do último período seguem provavelmente a seguinte ordem: *Teeteto*, *Parmênides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias*, *Leis*. Ulteriormente foi possível estabelecer que a *República* pertence à fase central da produção platônica, sendo precedida pelo *Banquete* e pelo *Fédon*, e seguida pelo *Fedro*. Igualmente foi possível dar como certo que um grupo de diálogos representa o período de amadurecimento e de passagem da fase juvenil a uma fase de maior originalidade: o *Górgias* pertence verossimilmente ao período imediatamente anterior à primeira viagem à Itália, e o *Mênon* ao período imediata-

---

9. K. F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839.

mente seguinte. A esse período de amadurecimento pertence provavelmente também o *Crátilo*. O *Protágoras* é talvez a coroa da primeira atividade. Os outros diálogos, sobretudo os mais breves, são, com certeza, escritos da juventude, o que é confirmado pela temática especificamente socrática neles discutida. Alguns deles podem ter sido retocados no período da maturidade.

Eis as conclusões que, do ponto de vista teórico e doutrinal, podem ser inferidas dessa ordem dos diálogos e que ilustram o esquema também por nós adotado no passado.

Primeiramente, Platão dedicou-se a uma problemática prevalentemente *ética (ético-política)*, partindo exatamente da posição à qual Sócrates chegara. Em seguida, e justamente no aprofundar em todas as direções a problemática ético-política, ele compreendeu a necessidade de reavaliar as instâncias da filosofia da *physis*: entendeu que a justificação última da ética não pode provir da própria ética, mas somente de um conhecimento do ser e do cosmo do qual o homem é parte. Mas a recuperação das instâncias ontocosmológicas dos físicos deu-se de modo originalíssimo e, mais ainda, por meio de uma autêntica revolução do pensamento, com a *descoberta* do *supra-sensível* (do ser supra-físico). A descoberta do ser supra-sensível e das suas categorias desencadeou um processo de revisão de toda uma série de problemas antigos e deu origem, por outro lado, a toda uma série de novos problemas que Platão incansavelmente tematizou e aprofundou pouco a pouco nos diálogos da maturidade e da velhice. A conquista do conceito de supra-sensível deu novo sentido à *psyché* socrática e ao socrático “cuidado da alma”; deu um outro sentido ao homem e ao seu destino, um outro sentido à Divindade, ao cosmo e à verdade. Do alto dos horizontes alcançados com a descoberta do supra-sensível, Platão pôde harmonizar a antítese entre Heráclito e Parmênides, fundamentar a intuição teleológica de Anaxágoras, resolver muitas aporias do eleatismo, dar ao pitagorismo um novo sentido. Na fase da maturidade, as instâncias eleáticas tornaram-se mesmo de tal modo urgentes que não somente inspiraram todo um diálogo como o *Parmênides*, mas até levaram, como antes dissemos, a uma substituição de Sócrates como protagonista. De fato, no *Sofista* e no *Político*, o verdadeiro protagonista será um *Estrangeiro de Eléia*. Finalmente, na fase da velhice, alçaram-se ao primeiro plano as instâncias

pitagóricas (de resto, sempre presentes e ativas de muitos modos do *Górgias* em diante) a tal ponto que, na grande síntese final cosmo-ontológica do *Timeu*, Platão escolheu como protagonista exatamente o pitagórico Timeu. Segundo a maioria dos estudiosos (incluindo aqueles que primeiramente as tinham reavaliado), as “Doutrinas não-escritas” teriam levado a termo a parábola evolutiva de Platão.

Essa parábola típica que brevemente esboçamos tem, naturalmente, uma série de variantes (e até mesmo bastante notáveis) nos diversos intérpretes. Deve-se notar que muitos estudiosos acreditaram poder descobrir nos diálogos posteriores à *República* expressões de crises, de superações, de “autocríticas”, de “autocorreções” de diverso gênero do pensamento platônico originário, sobretudo no que diz respeito à doutrina central, ou seja, à doutrina das Idéias. Convém notar como o problema das relações entre *evolução e sistema* foi resolvido de maneira diversa, a maioria das vezes com a tendência a conferir a primazia à evolução exatamente como cânon hermenêutico, com prejuízo do sistema, vale dizer, com prejuízo da unidade do pensamento platônico<sup>10</sup>.

Ora, aceitando-se o novo modelo interpretativo, a reconstrução genética do pensamento platônico recebe, juntamente com todas as pretensões que ela acolhe, um redimensionamento drástico, porque justamente os pressupostos sobre os quais se apóia são submetidos a uma séria crítica. Será oportuno recordar em grandes linhas os pontos focais dessa questão.

a) Deve-se observar em primeiro lugar que o estudo dos diálogos platônicos em chave genética pode alcançar resultados merecedores de atenção no que diz respeito ao aspecto do Platão *escritor*, mas não, ao mesmo tempo, ao aspecto do Platão *pensador*. Com efeito, o escritor Platão está longe de coincidir sistemática e globalmente com o pensador Platão, como fica claro do que acima foi dito e como se mostrará com exatidão a partir das observações a seguir.

b) A interpretação genética aplica, sem de nenhum modo demonstrá-lo, o princípio segundo o qual Platão possuía somente o

---

10. Além do trabalho de Hermann, citado na nota precedente, foram decisivos os trabalhos de L. Campbell e, sobretudo, a conspícua obra de W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Londres 1905<sup>2</sup> (1897<sup>1</sup>). O mais recente trabalho sobre o tema é: H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982.



nível de doutrina e de consciência teórica que exprime nos diálogos sucessivamente escritos.

c) As finalidades diversas e os diversos objetivos que inspiram os vários diálogos impõem, por razões de natureza estrutural, níveis diferentes de exposição doutrinal, ou seja, *um mais ou um menos em quantidade e qualidade de doutrinas*, que produz um espaçamento notável no jogo das inferências sobre as quais se apóia o método genético. Alguns diálogos, por exemplo, apresentam um conteúdo doutrinal menor simplesmente pelo fato de que eles têm em vista fins mais limitados com relação a outros, adaptando, além disso, esses fins à medida dos personagens.

d) Além disso, no *Fedro*, como acima vimos, Platão diz claramente que o momento de *elaboração oral* da doutrina *vinha em primeiro lugar*, e só em um segundo momento eram fixadas nos escritos as doutrinas (ou ao menos *algumas* dentre elas) estabelecidas através da discussão oral, e isso com propósitos hipomnemáticos. A esse respeito é fácil salientar uma mobilidade de limites entre escrito e não-escrito. Platão, com o passar dos anos, viu-se impelido a escrever sempre mais e deteve-se somente diante das “coisas de maior valor”, isto é, diante das doutrinas que, pelas razões acima explicadas, deveriam permanecer definitivamente “não-escritas”

e) Ademais, ele fez uma *série de referências* a essas “Doutrinas não-escritas”, inequívocas para os leitores e os intérpretes que não estejam indevidamente munidos de pré-conceitos tradicionais.

f) Portanto, as conclusões são evidentes. Quando Platão compunha os diálogos, movia-se num horizonte de pensamento *mais amplo* do que aquele que ia fixando por escrito. A reavaliação correta da tradição indireta permite reconstruir, em boa medida, esse horizonte de pensamento.

E uma vez comprovado que o núcleo essencial das “Doutrinas não-escritas” remonta a uma época muito anterior à que se pensava no passado, segue-se evidentemente que a questão da evolução do pensamento platônico será formulada de modo inteiramente novo, ou seja, exatamente sobre os fundamentos das relações entre a obra escrita e o ensinamento oral, vale dizer, sobre os fundamentos das relações entre as duas tradições que chegaram até nós, levando-se em conta todas as circunstâncias acima indicadas.

g) Em todo caso, será necessário distinguir diferentes níveis da parábola evolutiva: o do *Platão pensador*; o do *Platão escritor, em geral*; e o da *estrutura das relações entre escritura e oralidade* que, em certa medida, pouco a pouco se estreitam.

#### 4. “Mito” e “logos” em Platão

Outro problema de enorme alcance, ao lado dos que acabamos de examinar, é constituído pelo fato de Platão revalorizar o “mito” ao lado do “logos” e, a partir do *Górgias* até os diálogos tardios, atribuir-lhe uma importância assaz notável.

Como se explica isso? Como, afinal, a filosofia volta a retomar o mito do qual procurara, de várias maneiras, libertar-se? Trata-se de uma involução, de uma abdicação parcial da filosofia das suas prerrogativas próprias, de uma renúncia à coerência ou, em último caso, de uma desconfiança de si? Em suma, qual o sentido do mito em Platão? As respostas a esse problema foram as mais diversas. As soluções extremas vieram de Hegel e da escola de Heidegger.

A propósito, Hegel escrevia: “O mito é uma forma de exposição que, na medida em que é mais antiga, suscita sempre imagens sensíveis adaptadas à representação, não ao pensamento; *mas isso atesta a impotência do pensamento que ainda não sabe manter-se por si mesmo e, portanto, não é ainda pensamento livre*. O mito faz parte da pedagogia do gênero humano porque estimula e atrai a ocupar-se do conteúdo. Mas, como o pensamento está nele contaminado com formas sensíveis, ele não pode exprimir o que o pensamento deseja exprimir. *Quando o conceito amadurece não tem necessidade de mitos*”<sup>11</sup>. Portanto, o mito platônico pertenceria à forma exterior e à representação; o conceito filosófico deve ser sempre separado do mito, pois só se mistura com ele quando ainda não está de todo amadurecido. Logo, o mito em Platão teria um valor (filosoficamente) negativo.

Ao invés, a escola de Heidegger chegou a conclusões diametralmente opostas. Ela apontou no mito a expressão mais autêntica da

---

11. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cit., pp. 188s. (trad. ital., pp. 171s.).

metafísica platônica; o logos, que domina na teoria das Idéias, mostra-se capaz de captar *o ser*, mas incapaz de explicar *a vida*: o mito vem em socorro justamente para explicar a vida e, de certa maneira, supera o logos e se faz mito-logia. Na mito-logia dever-se-ia procurar o sentido mais autêntico do platonismo<sup>12</sup>.

Entre esses dois extremos situa-se, naturalmente, uma gama bastante variada de soluções intermediárias<sup>13</sup>.

O problema, segundo o nosso parecer, só encontra solução se descobirmos as razões exatas que levaram Platão a repropor o mito. E essas razões são identificáveis na revalorização de algumas teses fundamentais do orfismo e da sua tendência mística e, em geral, no poderoso afirmar-se da componente religiosa a partir do *Górgias*. Em suma, o mito em Platão renasce não apenas como expressão de *fantasia*, mas, antes, como expressão daquela que poderemos denominar *fé* (Platão usa no *Fédon* o termo *esperança*, ἐλπίς)<sup>14</sup>.

Com efeito, o discurso filosófico platônico sobre alguns temas escatológicos na maior parte dos diálogos, do *Górgias* em diante, torna-se uma espécie de fé acompanhada de razões: o mito procura um *esclarecimento no logos*, e o logos *um complemento no mito*. À força da “fé” que se explicita no mito Platão confia ora a tarefa de transportar e elevar o espírito humano a âmbitos e esferas de visões superiores, que a razão dialética, *sozinha*, tem dificuldade em alcançar, mas que pode conquistar imediatamente; ora, ao invés, Platão confia à força do mito a tarefa, no momento em que a razão alcançou seus limites extremos, de superar intuitivamente esses limites e de coroar e completar esse esforço da razão, elevando o espírito a uma visão ou, ao menos, a uma tensão transcendente.

Eis o que responde expressamente Platão às negações racionalistas do valor do mito usado nesse sentido, dirigindo-se a Cálicles e aos campeões da sofística hiper-racionalista:

Essa estória (i.é, o mito de além-túmulo) parecerá a ti que seja uma dessas lendas que as velhinhas contam e a desprezarás; na verdade, não seria absurdo desprezar tais coisas se buscando (i.é, puramente com a razão) pu-

---

12. Cf. W. Hirsch, *Platons Weg zum Mythos*, Berlim 1971.

13. Ver a bibliografia no volume V

14. *Fédon*, 67 b-c; 68 a: 114 c.

déssemos encontrar outras melhores e mais verdadeiras. Mas considera bem que vós três, que sois os mais sábios entre todos os gregos, tu, Polo e Górgias, não sabeis demonstrar que se deva viver uma vida diferente dessa vida que nos parece útil também do lado de lá<sup>15</sup>.

Além disso deve-se notar particularmente que o mito, do qual Platão faz uso metódico, é essencialmente diverso do mito pré-filosófico que ainda não conhecia o *logos*. Trata-se de um mito que não somente é expressão de *fé*, como dizíamos, mais do que de *espanto fantástico*, mas é igualmente, *um mito que não subordina o logos a si, mas estimula o logos e o fecunda no sentido que já explicamos, sendo um mito que, em certo sentido, enriquece o logos*. Em suma, é um mito que, ao ser criado, é despojado pelo *logos* dos seus elementos puramente fantásticos para manter somente seus poderes alusivos e intuitivos. A exemplificação mais clara do que afirmamos encontra-se numa passagem do *Fédon* que segue imediatamente a narração de um dos mais grandiosos mitos escatológicos com que Platão procurou representar o destino das almas no além:

Sem dúvida, *obstinar-se em pretender que essas coisas sejam exatamente como as descrevi não convém a um homem sensato*;<sup>1</sup> mas afirmar que isso ou algo parecido a isso aconteça com as nossas almas ou com as suas moradas, desde que se concluiu que a alma é imortal, eis o que *me parece convenha e valha a pena arriscar a quem assim pense*. Com efeito, o risco é belo e convém com essas crenças fazer um encantamento sobre si mesmo; é por essa razão que há tempos eu me demoro nesse mito<sup>16</sup>.

Mas o problema é ainda mais complexo na medida em que o mito em Platão apresenta outras significações além daquela ora considerada, ligada sobretudo a problemáticas escatológicas. Um segundo e notável significado é, com efeito, o de *narração provável* que diz respeito a todas as coisas sujeitas à geração. O *logos*, na sua pureza, pode aplicar-se apenas ao ser que não muda; ao contrário, ao ser mutável não se poderá aplicar o *logos*, mas a opinião verdadeira ou, justamente, o *mito provável*. Com efeito, explica Platão, entre o conhecimento e as coisas das quais temos conhecimento existe *uma afinidade estrutural*. Os raciocínios e os discursos que têm por objeto

---

15. Górgias, 527 a-b.

16. *Fédon*, 114 d.

o ser estável e firme são também estáveis e imutáveis e captam a verdade pura; ao invés, os raciocínios e discursos que têm por objeto a realidade sujeita à geração são verossímeis e fundados na crença.

E eis o ponto ao qual se deve prestar bem atenção: *exatamente na medida em que o cosmo em devir é uma “imagem” do ser puro, que é “modelo originário”, ele é cognoscível de alguma maneira; e justamente sobre esse seu ser “imagem” funda-se o diferente alcance cognoscitivo com respeito ao modelo*<sup>17</sup>.

As conclusões de Platão são, pois, as seguintes: com respeito ao universo físico (que não é puro ser, mas a sua *imagem*), não é possível fazer raciocínios veritativos em sentido absoluto, mas é possível fazer somente alguns *raciocínios verossímeis*. Nesse âmbito, a natureza humana deve contentar-se com o “mito”, no sentido de “narração provável”, pois, em razão da própria natureza do objeto da pesquisa, não é possível ir mais além:

Portanto, ó Sócrates, não te debes maravilhar se, depois de muitas coisas por muitos enunciadas em torno aos Deuses e à origem do universo, não conseguimos apresentar raciocínios exatos em tudo e por tudo coerentes com eles mesmos. Mas, se apresentarmos *raciocínios verossímeis tanto como qualquer outro*, então devemos ficar satisfeitos com eles, lembrando-nos de que tanto eu que falo quanto vós que julgais temos uma natureza humana; assim, acolhendo em torno a essas coisas o *mito (narração) provável* (τὸν εἰκότα μῦθον), convém que não avancemos além disso<sup>18</sup>.

Por conseguinte, toda a cosmologia e toda a física são, nesse sentido, “mito”

Mas há outros significados do *mito* em Platão. Algumas vezes o nosso filósofo o apresenta mesmo com uma *esconjura de caráter tipicamente mágico*. Foi justamente salientado que, com isto, “ele pretende caracterizar a particular força persuasiva do discurso poético-mítico, que é capaz de alcançar não somente as camadas racionais, mas também as camadas emotivas da alma”<sup>19</sup>

Mais ainda, em certos casos Platão entende por mito toda espécie de *exposição narrativa* de temas filosóficos que não tenha puramente

17. Cf. *Timeu*, 29 b-c. Ver Reale, *Platone...*, pp. 519-521.

18. *Timeu*, 29 c-d.

19. Gaiser, *Platone come scrittore...*, p. 44; sobre esse caráter do mito cf. *Fédon*, 114 d (ver o texto citado acima); *Leis*, X, 903 b.

a forma dialética (e, portanto, todos os seus diálogos ou grande parte dos mesmos)<sup>20</sup>.

O leitor terá compreendido a enorme importância do mito para Platão. Se quiséssemos resumir com um mínimo denominador comum o que acabamos de explicar, poderíamos dizer que, para o nosso filósofo, *falar por mitos* (μυθολογεῖν) é um exprimir-se por imagens, o que permanece válido em vários níveis, *na medida em que pensamos não só por conceitos, mas também por imagens*.

O mito platônico na sua forma e no seu poder mais elevados é um *pensar-por-imagens* não somente na dimensão físico-cosmológica, mas também na dimensão escatológica e mesmo metafísica, como teremos ocasião de ver. O μυθολογεῖν torna-se, dessa maneira, uma das cifras emblemáticas do espírito humano à qual Platão conferiu, de fato, amplo relevo.

## 5. O caráter poliédrico e polivalente da filosofia platônica

Ao compreender e expor a filosofia platônica, os intérpretes seguiram, em geral, dois caminhos opostos. Alguns expuseram-na de maneira sistemática, inspirando-se em esquemas que prevaleceram de Aristóteles em diante ou, mesmo, no esquema hegeliano (como, por exemplo, Zeller, que organizou sua exposição do platonismo segundo o esquema dialético triádico Idéia-Natureza-Espírito). Outros, ao contrário, depois da descoberta de critérios que permitiram fixar uma sucessão, ainda que aproximativa, dos diálogos mais importantes, e com a convicção de que o pensamento platônico tenha sofrido uma profunda evolução, da qual já falamos, preferiram expor cada diálogo separadamente. Mas o primeiro método acaba por transformar-se num leito de Procusto, na medida em que obriga a amputar numerosas partes do pensamento platônico, a fim de poder sistematizá-lo. O segundo, ao invés, acaba por ser essencialmente dispersivo e, no fim, em lugar de resolver, escamoteia o problema da leitura de Platão. Com efeito, para ser esclarecedora, a leitura de um filósofo deve individuar algumas cifras, algumas chaves e, em suma, algumas constantes e as idéias de base em torno das quais elas giram.

---

20. Cf. *Fedro*, 276 e.

Procuraremos seguir uma terceira via que avança no meio das outras duas, tentando recuperar o “sistema” no sentido que acima foi explicado. Platão revelou pouco a pouco, no curso dos séculos, faces diversas: talvez seja justamente essa *diversidade de faces* que pode desvelar-lhe o pensamento.

a) Já a partir dos filósofos da Academia, começou-se a ler Platão *em chave metafísica e gnosiológica*, apontando na *teoria das Idéias* e dos *Princípios* supremos o fulcro do platonismo. b) Em seguida, com o neoplatonismo, pensou-se encontrar a mensagem platônica mais autêntica na *temática religiosa*, na ânsia do divino e, em geral, na *dimensão mística*, temas intensamente presentes na maior parte dos diálogos. c) Essas duas interpretações são as que perduraram de várias maneiras até os tempos modernos, até que, no nosso século, surgiu uma terceira interpretação, original e sugestiva, que apontou a essência do platonismo na *temática política*, ou melhor, *ético-político-educativa*, temática *transcurada* no passado, ao menos no que diz respeito à sua justa importância.

Acreditamos que o verdadeiro Platão não se encontre *em nenhuma* dessas três perspectivas tomadas separadamente como sendo a única válida, mas deva encontrar-se, ao contrário, nas três direções *juntamente* e na *dinâmica* que lhes é própria. Com efeito, as três propostas de leitura iluminam três faces efetivas da poliédrica e polivalente especulação platônica, três dimensões ou três componentes ou, ainda, três linhas de força que constantemente vêm à tona, de cada escrito ou de todos juntos, acentuadas ou orientadas de diversas maneiras.

É certo que a *teoria das Idéias*, com todas as suas implicações metafísicas, lógicas e gnosiológicas, em particular nos diálogos da maturidade e da velhice, está no *centro* da especulação platônica. Mas é igualmente verdadeiro que Platão não é o metafísico abstrato: a metafísica das Idéias tem também um profundo sentido religioso e o próprio processo cognoscitivo é apresentado como conversão, sendo o Amor que eleva à Idéia suprema apresentado como força de ascensão que conduz à contemplação mística. Finalmente, é verdade que Platão não fixou na contemplação o estádio no qual o filósofo deve acabar seu itinerário, uma vez que prescreveu ao filósofo, depois de ter visto o verdadeiro, voltar para salvar também os outros e para

empenhar-se politicamente na construção de um Estado justo, dentro do qual é possível uma vida justa; e veremos como ele, na *Carta VII*, apontou expressamente no empenho político a paixão fundamental da sua vida.

Exporemos e interpretaremos segundo essas três dimensões o pensamento platônico. Todavia, o ponto-chave, ou seja, o eixo de sustentação em torno do qual essas três dimensões se articulam permanece a protologia revelada nas “Doutrinas não-escritas”. Consignada à dimensão da oralidade e transmitida a nós pela tradição indireta, a protologia, em certo sentido, forma uma quarta dimensão. No entanto, em outro sentido, situa-se num plano diferente e, portanto, não está ao lado das outras em condições de igualdade; ela constitui, (como veremos) o percurso final da metafísica, mas, ao mesmo tempo, o vértice da dimensão ético-religiosa e da dimensão política. Portanto, a protologia é o *vértice unitário geral*, o que faz do complexo pensamento platônico um “sistema”, dando-lhe unidade de estrutura. Por conseguinte, falaremos amplamente da protologia do “não-escrito” seja como segundo percurso e vértice da metafísica, seja como vértice das duas outras componentes e, portanto, como pano de fundo de todos os temas, reconquistando, dessa maneira, a *unidade* que dá o sentido supremo do pensamento platônico.

de

o



## SEGUNDA SEÇÃO

### A COMPONENTE METAFÍSICO-DIALÉTICA DO PENSAMENTO PLATÔNICO

ἰδῶμεν οὖν [...] δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν  
ὁρατόν, τὸ δὲ αἰδέεσθαι

[...] *estabeleçamos portanto [...] duas espécies de seres:  
uma visível, outra invisível*"

Platão, *Fédon*, 79 a



## I. A “SEGUNDA NAVEGAÇÃO” COMO PASSAGEM DA INVESTIGAÇÃO FÍSICA DOS PRÉ-SOCRÁTICOS AO PLANO METAFÍSICO

### 1. O encontro com os físicos e a verificação da inconsistência da sua doutrina

Uma das passagens mais famosas e mais grandiosas que Platão nos deixou nos seus escritos é, sem dúvida, a passagem central do Fédon<sup>1</sup>. Os estudiosos o reconheceram desde muito, destacando o fato de que ela constitui, na literatura européia, a primeira descrição “de uma história espiritual apresentada através das suas várias fases, assim como a primeira [...] afirmação clara da visão teleológica e ideal”<sup>2</sup>. De maneira ainda melhor, poder-se-ia dizer que ela constitui *a primeira exploração e demonstração racionais da existência de uma realidade supra-sensível e transcendente*. Segundo nosso parecer, seria lícito afirmar que esta passagem constitui, pelas razões que aduziremos adiante, a “*magna charta*” da *metafísica ocidental*.

Vamos, pois, examiná-la nos seus conceitos fundamentais e nos seus trechos-chave.

As questões metafísicas mais importantes e a possibilidade da sua solução permanecem ligadas aos grandes problemas da geração, da corrupção e do ser das coisas e estão particularmente articuladas com a individuação da “causa” que está no seu fundamento. O problema de fundo é o seguinte: *por que as coisas nascem, por que se corrompem, por que são?* Pois bem, Platão diz (pela boca de Sócrates) ter partido, quando jovem, justamente destes problemas de fundo, procurando adquirir a sabedoria que diz respeito à “investigação sobre a natureza”, vem a ser, àquele tipo de investigação do qual se ocupavam os primeiros filósofos, examinando muitas vezes, de um ângulo e de outro, as

---

1. Cf. *Fédon*, 96 a-102 a. Para uma pormenorizada análise remetemos aos nosso *Platone...*, pp. 147-177, onde apresentamos a mais ampla e pormenorizada análise que dessa passagem foi feita até agora.

2. W. Goodrich, *On Phaedo 96 a-102 a and on the δεύτερος πλοῦς 99 d*, i “Classical Review”, 17 (1903), pp. 381-484 e 18 (1904), pp. 5-11.

soluções que esses filósofos propuseram para tais questões. Ao se apoiarem sobre o método desse tipo de investigação, as respostas a tais problemas acabam por ser de caráter puramente físico. Por exemplo, a vida nasceria em razão dos processos aos quais se submetem o calor e o frio; o pensamento, além disso, seria produzido pelo sangue (como afirmava, por exemplo, Empédocles), ou ainda, pelo ar (como pensavam, por exemplo, Anaxímenes e Diógenes de Apolônia) ou pelo fogo (como supunha, por exemplo, Heráclito) ou pelo cérebro entendido como órgão físico (como pensava, por exemplo, Alcmeón). E inteiramente análogas são as respostas que os físicos dão aos vários problemas concernentes à corrupção e, em geral, aos fenômenos do céu e da terra.

Mas os exames repetidos dos diversos tipos de resposta apresentados para esses problemas oferecem, segundo Platão, um resultado completamente insatisfatório: aquilo que antes se sabia claramente acaba obscurecendo-se exatamente como consequência dessas investigações. Os filósofos da natureza fazem-nos compreender, em proporções aumentadas, a inconsistência dos fundamentos de caráter naturalístico (sobre os quais se apóia também a opinião comum) e suas contradições; e justamente essas proporções aumentadas manifestam a incapacidade de uma convicção desse tipo para explicar adequadamente as coisas.

## **2. O encontro com Anaxágoras e a verificação da insuficiência da teoria da Inteligência cósmica por ele proposta**

Antes de afrontar o novo tipo de investigação que conduz à solução dos problemas levantados, Platão examina a concepção da Inteligência apresentada por Anaxágoras, que poderia ter fornecido uma importante contribuição exatamente para a solução daqueles problemas, mas que falhou inteiramente pelos motivos que haveremos de ver. Anaxágoras teve razão ao afirmar que a Inteligência é a causa de tudo, mas não conseguiu dar a essa afirmação um fundamento adequado e uma necessária consistência, justamente porque não o permitia o método de investigação dos naturalistas, por ele seguido.

Eis as motivações, de notável importância, aduzidas por Platão:

Afirmar que a Inteligência é causa e ordenadora de todas as coisas significa afirmar que ela dispõe todas as coisas da *melhor* maneira possível. Isto implica que a “*Inteligência*” e o “*Bem*” sejam articulados estruturalmente, e que não se possa falar da primeira sem falar do segundo. Afirmar a Inteligência como causa implica *eo ipso* afirmar o *melhor* (o *Bem*) como condição do nascer, do perecer e do ser das coisas. Em particular, ao sustentar a tese da Inteligência ordenadora, Anaxágoras deveria ter explicado o critério do *melhor* em função do qual a Inteligência opera; e, sobre o fundamento desse critério, deveria ter explicado as condições, isto é, o modo de agir, de sofrer a ação e de ser da terra, do sol, da lua e dos astros, seus movimentos e as relações entre esses movimentos, numa palavra, os diversos fenômenos. Em resumo, deveria ter explicado como os vários fenômenos sejam estruturados em função do *melhor* e, portanto, segundo um conhecimento exato do *melhor* e do *pior*. Mas Anaxágoras não fez isso. Introduziu a Inteligência, mas não lhe atribuiu o papel acima indicado; continuou a atribuir o papel de causa aos *elementos físicos* (ar, éter, água, e assim por diante), em vez de atribuí-lo ao “*melhor*”. Mas, se esses elementos físicos são necessários para produzir a constituição do universo, *não são, porém, a “causa verdadeira”* e não podem ser com ela confundidos.

Em resumo: Anaxágoras cometeu o mesmo erro que cometeria quem sustentasse que Sócrates faz tudo aquilo que faz com a inteligência, mas quisesse em seguida explicar a “causa” pela qual ele se dirigiu ao cárcere e lá permaneceu, invocando os seus órgãos locomotores, seus ossos, seus nervos e assim por diante, e não a *verdadeira causa* que foi a *escolha do “justo” e do “melhor”, feita com a Inteligência*. É evidente que, se Sócrates não possuísse os órgãos físicos não poderia fazer as coisas que desejasse fazer; todavia, ele agia por meio dos órgãos, mas não por causa dos órgãos. A “verdadeira causa”, ou seja, a “causa real” (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι) *é a sua inteligência que opera em função do melhor*.

Por conseguinte, Inteligência e elementos físicos não são suficientes para “ligar” e “manter juntas” as coisas: é necessário alcançar outra dimensão que nos conduza ao conhecimento da “causa verdadeira” (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι), exatamente aquilo ao qual a Inteligência se refere. É essa a *dimensão do inteligível* só alcançável com um

método diferente do método seguido pelos físicos e para o qual Platão, a essa altura, aponta com a grande metáfora da “segunda navegação”, que representa o símbolo mais grandioso do filosofar. Eis o texto exemplar:

— Isto [a saber, articular a Inteligência com os elementos físicos e não com o melhor] significa dizer que não se é capaz de distinguir que uma coisa é a causa verdadeira e outra é aquilo sem o qual jamais a causa poderia ser causa. Parece-me que a maioria, andando a tatear como na escuridão, usando um nome que lhe não convém, designa o meio como se fosse a causa. Em conseqüência alguém, colocando um vórtice em torno da terra, supõe que ela permaneça firme em razão do céu, enquanto outros colocam debaixo dela o ar como apoio, como se a terra fosse uma arca achatada. Mas aquela força pela qual a terra, o ar e o céu têm atualmente a *melhor posição possível* nem a procuram nem acreditam que haja uma força divina, mas pensam ter encontrado um Atlas mais poderoso, mais imortal e mais capaz de sustentar o universo, nem pensam que é o(bem) e o(laço do bem) o que verdadeiramente liga e mantém todas as coisas. Com todo o prazer me tornaria discípulo de quem quer que fosse para poder aprender algo sobre essa causa. No entanto, já que fiquei sem ela e não me foi possível descobri-la por mim mesmo nem aprendê-la com outro, *tive de empreender uma segunda navegação* (δεύτερος πλοῦς) *para andar à busca da causa; queres, Cebes, que te exponha quanto trabalhei nisso?*

— Quero sim, e muito, respondeu<sup>3</sup>.

### 3. A grande metáfora da “segunda navegação” como símbolo do acesso ao supra-sensível

“Segunda navegação” é uma expressão tirada da linguagem dos marinheiros, e a sua significação parece ser fornecida por Eustáquio que, referindo-se a Pausânias, explica: “Chama-se ‘segunda navegação’ aquela que se leva adiante com remos quando se fica sem ventos”<sup>4</sup>. A “primeira navegação”, feita com velas ao vento, correspon-

3. *Fédon*, 99 b-d.

4. Eustáquio, *In Odys.*, p. 1453. Essa belíssima imagem da segunda navegação (δεύτερος πλοῦς), que, justamente no sentido metafórico no qual Platão a usou, assumimos como chave de leitura para a interpretação do pensamento de Platão, e também para o *antes* e para o *depois* de Platão, foi apreciada por numerosos críticos. Em geral

deria àquela levada a cabo seguindo os naturalistas e o seu método; a “segunda navegação”, feita com remos e sendo muito mais cansativa e exigente, *corresponde ao novo tipo de método*, que leva à conquista da esfera do supra-sensível. As velas ao vento dos físicos eram *os sentidos e as sensações*, os remos da “segunda navegação” são *os raciocínios e os postulados*: justamente sobre eles se funda o novo método. Eis esse novo método:

Sócrates então disse: “Depois disso, como estivesse cansado de investigar as coisas dessa maneira, pareceu-me que deveria ficar atento para que não me acontecesse o que acontece aos que contemplam e observam o sol durante um eclipse, pois alguns estragam a vista se não contemplam a sua imagem na água ou em algo semelhante. Pensei nisso e temi que também minha alma se tornasse completamente cega se olhasse as coisas com os olhos ou procurasse tocá-las com cada um dos outros sentidos. Pareceu-me então que deveria *refugiar-me nos pensamentos e neles considerar a verdade das coisas*. Talvez a comparação que fiz não seja perfeitamente exata, pois que não admito que quem considera as coisas nos pensamentos as considere em imagens mais do que aquele que as considera nas experiências. Em todo caso, foi nessa direção que me lancei e, cada vez, *tomando como hipótese a idéia que considero a mais sólida, considero verdadeiro o que concorda com ela, tanto com relação às causas como com relação a tudo mais; e o que não concorda julgo que não é verdadeiro*”<sup>5</sup>.

Desta maneira, torna-se muito clara a mensagem de Platão: o tipo de método dos naturalistas, fundado sobre os sentidos, não esclarece, mas torna obscuro o conhecimento. O novo tipo de método deverá fundar-se sobre os *logoi* e, por meio deles, deverá procurar

---

foi bem compreendida, com a única exceção (até agora) de A. A. Long, o qual escreve: “Reale thinks that Plato’s *deuteros plous* is ‘second’ and superior to the method of the *phisikoi*, exemplified by Anaxagoras; but that cannot be right (cf. W. J. Goodrich, *CR* 17 [1903], 383). Nor does it, as such, consist in the ‘scoperta del soprasensibile e delle Idee’ (...) but in *ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἑρρωμενέστατον εἶναι* (*Phd.* 100 a)” (“The Classical Review”, 32 [1982], p. 40). Mas Long está errado porque, justamente a frase que cita, diz o que eu digo: de fato, as “hipóteses” das quais fala este texto são *exatamente as que as Idéias introduzem* e, portanto, o meta-sensível, como, de resto, todo o *Fédon* confirma, e como os textos que apresentamos comprovam de maneira clara e indubitável. Que o leitor veja as análises que apresentamos em *Platone...*, pp. 147-167 (ver também a nossa precedente tradução com comentário do *Fédon*, Ed. La Scuola, Brescia [1970; 1986<sup>10</sup>], *passim*.

5. *Fédon*, 99 d-100a.

captar a verdade das coisas. Eis em que consiste essa “verdade das coisas”:

— [...] Quero explicar-te mais claramente as coisas que digo porque creio que ainda não me compreendes.

— Por Zeus, não o bastante! disse Cebes.

— E, no entanto, disse Sócrates, com isso não digo nada de novo, mas digo as mesmas coisas que em outras ocasiões e também no raciocínio precedente, não me canso de repetir. Disponho-me, com efeito, a mostrar-te qual seja o tipo de causa em torno do qual apliquei meus esforços e, por isso, retorno às coisas já tão conhecidas e a partir delas recomeço, *estabelecendo como fundamento que exista um Belo em si e por si, um Bom em si e por si, um Grande em si e por si, e assim por diante* [...]

— Considera então, disse-lhe, se as conseqüências que derivo dessas hipóteses são, para ti, as mesmas que para mim. *Parece-me que, se há alguma coisa de belo além do belo em si, por nenhuma outra razão é belo senão porque participa do belo em si; e assim das outras coisas.* Concordas com essa causa?

— Concordo, disse ele.

— Sendo assim, não compreendo mais e não posso conhecer as outras causas, as causas dos sábios; e se alguém me diz que uma coisa é bela em razão da sua cor viva, ou por causa da sua figura ou por qualquer coisa dessas, eu as cumprimento e as deixo partir, pois em todas elas acabo me confundindo. Tenho para mim, com singeleza, sem artifício e talvez ingenuamente, *que nenhuma outra razão faz bela tal coisa a não ser a presença daquele Belo em si ou a comunhão com ele ou qualquer outra maneira de se estabelecer essa relação*. Com efeito, sobre o modo dessa relação não é hora de insistir, mas afirmo simplesmente que todas as coisas belas são belas em razão da Beleza. Isso me parece o que de mais sólido posso responder a mim mesmo e a outro qualquer. Não te parece também a ti?

— Parece-me.

— E não te parece, também, que *todas as coisas grandes sejam grandes em razão da Grandeza, e que as maiores sejam maiores igualmente em razão da Grandeza e as menores sejam menores em razão da Pequenez?*

— Sim.

— Portanto, se alguém afirma que um é maior do que outro pela cabeça e que o menor é menor pela mesma razão, não poderíeis admiti-lo, mas lhe dirias francamente que *não admities que uma coisa seja maior do que outra por nenhuma outra razão senão em razão da Grandeza e é justamente a Grandeza que faz com que ela seja maior; e que o menor por nenhuma outra razão é menor senão em razão da Pequenez e é justamente a Pequenez que*



*faz com que ele seja menor.* Isso dirias com temor de que, se dissesse que alguém é maior ou menor em razão da cabeça, não te fosse objetado que é impossível que o maior seja maior e o menor seja menor pela mesma razão e que é também impossível que pela cabeça, que é pequena, o maior seja maior, pois seria algo prodigioso que algo fosse grande em razão de alguma coisa que é pequena. Acaso não temerias essas objeções?

— Eu sim, disse Cebes sorrindo.

— E não temerias também, acrescentou Sócrates, afirmar que dez é maior do que oito em razão do dois e por essa causa supera o oito, e não *pela Pluralidade e em razão da Pluralidade*? E que dois côvados é maior que um côvado em razão da outra metade e não *em razão da Grandeza*? Pois esse temor é o mesmo de antes.

— Sem dúvida, respondeu ele.

— E então? Acaso não evitarias dizer que, somando o um ao um ou então dividindo o um, a soma ou a divisão sejam a causa que faz com que o um se torne dois? E *não exclamarias em alta voz que não conheces outra maneira pela qual alguma coisa possa vir à existência senão participando da essência própria da realidade da qual aquela coisa participa e, no nosso caso, não tens outra causa para explicar a gênese do dois a não ser essa, a saber, a participação à Dualidade; e, além disso, que devem participar dessa Dualidade as coisas que querem tornar-se duas, e da Unidade tudo o que quer ser um.* Saudarás e mandarás embora essas divisões, essas somas e todas as outras invenções engenhosas, deixando que as usem nas suas respostas aqueles que são mais sábios do que tu. Tu porém, temendo como se costuma dizer, a tua própria sombra e a tua inexperiência, apoiando-te na solidez dessa hipótese, responderás da maneira como foi explicado<sup>6</sup>.

#### 4. As duas fases da “segunda navegação”: a teoria das Idéias e a doutrina dos Princípios

O benefício da “segunda navegação”, como vimos, é a descoberta de um novo tipo de “causa”, que consiste nas realidades puramente inteligíveis. O que se ganha com o postular a existência dessas realidades é a explicação de todas as coisas exatamente em função de tais realidades, e a exclusão de que o sensível e o físico possam ser considerados no nível da “causa verdadeira” e, em consequência, a

---

6. Fédon, 100 a-101 d.

redução do sensível ao nível de meio e de instrumento mediante os quais a “causa verdadeira” se realiza. Portanto, as coisas belas se explicarão não pelos elementos físicos (cor, figura e coisas semelhantes), mas em função da Beleza-em-si; as coisas pequenas e grandes não se explicarão por algumas partes das próprias coisas físicas que se comparam, mas em função da Grandeza-em-si e da Pequenez-em-si; que dez seja mais do que oito se explicará não em razão do dois, mas pela Pluralidade; e os modos com os quais se obtém o dois e o um se explicarão não por meio das operações físicas de “soma” e “divisão”, mas por meio da participação à Dualidade e à Unidade, como acabamos de ler na longa passagem citada.

A primeira fase da “segunda navegação” consiste em tomar por base o postulado mais sólido que consiste em *admitir as realidades inteligíveis como “causas verdadeiras” e, assim, considerar como verdadeiras as coisas que estão de acordo com esse postulado e como não-verdadeiras aquelas que não estão de acordo com ele* (e em rejeitar pois todas as realidades físicas que erradamente são tidas como “causas verdadeiras”).

Nesse ponto termina a primeira fase da “segunda navegação”, justamente com o aceno positivo que alude ao Uno na nova dimensão, ou seja, com um chamado àquele que será, como haveremos de ver, o ponto focal das “Doutrinas não-escritas”

Muito mais forte, no entanto, é o chamado à protologia que Platão faz no texto subsequente.

Que fazer se alguém atacar o *próprio postulado* sobre o qual se apóia a teoria das Idéias? Antes de responder, ou seja, antes de refutar as objeções, deverão ser examinadas todas as conseqüências que derivam do postulado, a fim de verificar se concordam ou não entre si. E, a fim de justificar o postulado, é necessário buscar *um postulado ainda mais elevado* e é necessário proceder dessa maneira até que se obtenha *o postulado adequado, isto é, o exato postulado que não tem mais necessidade de nenhum outro*:

[...] Se alguém, pois, quisesse ficar preso ao mesmo postulado, deves deixar que fale e não responderás até que não tenhas considerado todas as conseqüências que derivam do postulado, para verificares se concordam ou não entre si; e quando, depois disso, viesses a dar razão do próprio postulado, deverias fazê-lo procedendo da mesma maneira, isto é, *estabelecendo um*

*postulado (ὑπόθεσις) ulterior, aquele que te parece o melhor entre os que são os mais elevados, e assim procedendo até que chegues a algo suficiente (ἐπὶ τι ἱκανόν)*<sup>7</sup>.

A tradição indireta refere-nos que, acima das Idéias, Platão colocava justamente os *Princípios primeiros e supremos*. Mas é o próprio Platão que, no nosso texto, na passagem imediatamente seguinte à que acaba de ser citada, usa justamente o termo "*Princípio*" (ἀρχή), na única maneira alusiva que lhe permitia a sua opção de não consignar por escrito tal doutrina, ou seja, dando ao discurso uma significação muito geral e, no entanto, muito indicativa:

*Se queres descobrir alguma coisa dos seres, não farás confusão como fazem aqueles que discutem os prós e os contras de todas as coisas e que, juntamente, põem em discussão o princípio (ἀρχή) e as conseqüências que derivam dele! De fato, eles não falam e não se dão cuidado do princípio porque, com a sua sabedoria, embora misturando juntamente todas as coisas, são, ao mesmo tempo, capazes de agradar a si mesmos. Mas, se és um filósofo, acredito que farás o que te digo*<sup>8</sup>.

E como se não bastasse, todo o procedimento argumentativo do diálogo, que se apóia justamente sobre o postulado das Idéias, conclui reiterando de modo impressionante o seguinte:

— Na verdade, disse Símiias, eu também não tenho motivo de não acreditar, fundando-me naquilo que foi dito, mas, pela amplitude do argumento sobre o qual discutimos e pelo pouco apreço que nutro pela fraqueza humana, vejo-me obrigado a conservar ainda, dentro de mim, um pouco de desconfiança com relação às coisas que foram ditas.

— Não somente dizes bem, ó Símiias, mas fazes bem em dizê-lo, respondeu Sócrates. E também os *postulados (ὑποθέσεις) que estabelecemos por primeiro, mesmo que vos pareçam dignos de fé, devem ser, no entanto, reexaminados com maior exatidão. E se os aprofundardes suficientemente (ἱκανῶς), como acredito que o fareis, podereis compreendê-los tanto quanto é possível a um homem. E se isso se vos tornar claro, nada mais deveis investigar*<sup>9</sup>.

Evidentemente, apenas os Princípios supremos podem ser tais que, uma vez alcançados, não é necessário buscar nada mais alto.

---

7. Fédon, 101 d-e.

8. Fédon, 101 e-102 a.

9. Fédon, 107 a-b.

Nas passagens citadas, Platão indica exatamente qual seja o plano que, em virtude da sua opção ético-pedagógico-moral, ele quis manter na dimensão da oralidade, ou seja, as “*coisas de maior valor*” que o filósofo, justamente por ser tal, não consigna nos seus escritos. A penúltima das passagens lidas acima, depois de ter falado do “Princípio” e de como deva ser tratado, conclui justamente com a explicitação do termo “*filósofo*”, dizendo de maneira indubitavelmente emblemática: “Mas, se és *filósofo*, acredito que farás o que digo” E o filósofo (como vimos no *Fedro*) é aquele que confia não ao escrito, *mas apenas à oralidade* as coisas de maior valor, ou seja a doutrina dos Princípios primeiros e supremos à qual aqui se remete.

## 5. Os três grandes pontos focais da filosofia de Platão: teoria das Idéias, dos Princípios e do Demiurgo

A passagem central do *Fédon* que resumimos e interpretamos apresenta verdadeiramente o projeto que engloba todo o quadro da metafísica platônica; e enfatiza particularmente os três pontos focais da metafísica e de todo o pensamento de Platão. Esses três pontos focais são, exatamente a) a *teoria das Idéias*, b) a *teoria dos primeiros Princípios* e c) a *doutrina do Demiurgo*. A teoria das Idéias funda-se expressamente numa inferência metaempírica exemplar; a teoria dos Princípios é lembrada com alusões numerosas; a doutrina do Demiurgo é expressa amplamente por meio da questão da Inteligência que ordena e governa o cosmo, com a indicação do modo no qual é fundada (diferentemente do que fez Anaxágoras), isto é, *em conexão com o Bem, primeiro e supremo Princípio*.

Mas a compreensão desses três pontos focais e, por conseguinte, do sentido global do pensamento platônico é bastante difícil; disto Platão advertiu os leitores da sua obra da maneira mais explícita.

a) Sobre a teoria das Idéias, ele escreveu que a maioria encontra muitas dificuldades para compreendê-la e, por isso, sustenta que elas não existem e, se existem, são incompreensíveis à natureza humana. O homem capaz de entendê-las e de comunicá-las aos outros deve possuir uma natureza verdadeiramente excepcional. Eis as palavras que Platão pôs nos lábios de Parmênides, como protagonista do diálogo homônimo:

— No entanto, Sócrates, disse Parmênides, as Idéias implicam necessariamente essas dificuldades e ainda muitas outras além dessas, se tais Idéias dos seres (existem) e se são definidas como algo em si; de modo que, quem ouve encontra dificuldade e objeta que essas Idéias não existem ou então que, mesmo se necessariamente existissem, seria também necessário que fossem incognoscíveis à natureza humana; quem isso afirmasse pareceria afirmar algo concreto e, como há pouco dizíamos, seria extraordinariamente difícil convencê-lo. *E deveria ser um homem de excelente natureza aquele que fosse capaz de compreender que, de cada coisa existe um gênero e uma essência em si e por si; mas, deveria ser um homem ainda mais maravilhoso aquele que fosse capaz de ensinar essas coisas, depois de examiná-las adequadamente.*

— Concorro contigo, ó Parmênides, disse Sócrates; com efeito, falas sem dúvida da maneira como eu penso<sup>10</sup>.

b) Já sabemos o que Platão pensava acerca da teoria dos Princípios: apenas poucos a compreendem, e esses poucos compreendem-na sobretudo na dimensão da oralidade dialética. Para esses poucos que compreendem, o escrito seria inútil e, para a maioria dos homens, danoso, em razão das incompreensões e conseqüências que isso implica. Escreve Platão:

Sobre essas coisas *não* existe um escrito meu e *nunca existirá*<sup>11</sup>.

c) Sobre a concepção do Demiurgo, Platão manifestou convicções inteiramente análogas àquelas expressas pela teoria das Idéias:

*É muito difícil encontrar o Artífice e Pai deste universo e é impossível falar a todos acerca dele*<sup>12</sup>.

É impossível falar dele a todos não pelas razões esotéricas que valem para a teoria dos Princípios e que já conhecemos, mas porque, com o problema do Demiurgo, se entra na questão da crença ou descrença na existência de um Deus, questão com a qual o homem sempre lutou. Sempre houve (e, provavelmente sempre haverá) o "terrível" homem de turno (o cientista de turno) que nega uma Inteligência divina ordenadora do Universo; por isso é necessário ao que nela crê que não se limite a repetir as convicções dos predecessores favo-

---

10. *Parmênides*, 134 e-135 b.

11. *Carta VII*, 341 c.

12. *Timeu*, 28 c.

ráveis à existência de uma Inteligência divina, mas, juntamente com eles, afronte o risco das oposições e das censuras. Eis o que Platão diz no *Filebo*:

Sócrates — Devemos afirmar, Protarco, que todas as coisas no seu conjunto e o que é chamado o todo sejam regidos em virtude do irracional, do casual e do fortuito ou, ao contrário, como diziam nossos predecessores, que são governados por uma Inteligência e por uma admirável sabedoria ordenadora?

Protarco — Não é a mesma coisa, ó maravilhoso Sócrates. Com efeito, o que acabas de dizer não me parece coisa santa. Mas afirmar, ao contrário, que uma Inteligência ordena todas as coisas, eis o que é digno do espetáculo do cosmo, do sol, da lua, dos astros e de toda a revolução celeste e, sobre isto, jamais poderei pensar ou dizer diferentemente.

Sócrates — Queres, portanto, que concordemos com os nossos predecessores em dizer que assim estão as coisas e *que não apenas estamos vencidos de que se deva repetir sem perigo os ditos dos outros, mas também que corremos com eles o risco e com eles participamos da repreensão quando um homem temível venha afirmar que as coisas não estão dispostas dessa maneira, mas permanecem em desordem?*

Protarco — E como não haveria de querer?<sup>13</sup>.

Na nossa exposição iremos pela seguinte ordem: primeiro falaremos das Idéias, em seguida dos Princípios e, finalmente, do Demiurgo, que pressupõe a ambos. Solicitamos ao leitor que siga com atenção o que diremos a respeito, pois da compreensão desses temas depende a compreensão não só da metafísica de Platão, mas também das outras dimensões do seu pensamento na sua significação fundamental<sup>14</sup>.

---

13. *Filebo*, 28 d-29 a.

14. Recordemos ao leitor que uma pormenorizada documentação de tudo o que dizemos encontra-se no nosso *Platone, passim*.

## II. A TEORIA PLATÔNICA DAS IDÉIAS E ALGUNS PROBLEMAS LIGADOS A ELA

### 1. Algumas observações sobre o termo “Idéia” e sobre o seu significado

Para enfrentar o problema que nos dispomos a tratar, deve-se ter presente, primeiramente, que o vocábulo “Idéia” é a tradução dos termos gregos ἰδέα e εἶδος. Infelizmente a tradução (nesse caso, transliteração) não é feliz porque, na linguagem moderna, “Idéia” assumiu um sentido estranho ao sentido platônico. A tradução exata do termo seria “forma”, pelas razões que haveremos de compreender nas páginas seguintes. De fato, nós, modernos, entendemos por “Idéia” *um conceito, um pensamento, uma representação mental*, enfim, algo que nos transporta ao plano psicológico e noológico; ao contrário, Platão entendia por “Idéia”, em certo sentido, algo que constitui o *objeto específico* do pensamento, para o qual o pensamento está voltado de maneira pura, aquilo sem o qual o pensamento não seria pensamento: em suma, a Idéia platônica não é de modo algum um puro ser de razão e sim um ser e mesmo *aquela ser que é absolutamente, o ser verdadeiro*.

Além disso, convém notar o seguinte. Os termos ἰδέα e εἶδος derivam ambos de ἰδεῖν que quer dizer “ver”. Na língua grega anterior a Platão, eram empregados sobretudo para designar a *forma visível das coisas*, a forma exterior e a figura que se capta com o olhar, portanto, o “que é visto” sensível. Sucessivamente *idea* e *eidos* passaram a indicar, por transferência, a *forma interior*, ou seja, a *natureza específica* da coisa, a *essência da coisa*. Esse segundo uso, raro antes de Platão, torna-se estável na linguagem metafísica do nosso filósofo.

Portanto, Platão fala de *Idea* e de *Eidos* sobretudo para indicar essa *forma interior* essa *estrutura metafísica* ou *essência* das coisas de natureza puramente *inteligível* (e usa como sinônimos também os termos οὐσία, isto é substância ou essência, e até φύσις, no sentido

de natureza inteligível, realidade íntima das coisas)<sup>1</sup>. Pois bem, o problema que agora deveremos procurar compreender é justamente este: como, afinal, um termo que significa originariamente *o objeto de um ver* pôde chegar a exprimir *a mais alta forma metafísica do ser*. Compreender profundamente as razões que levaram Platão à criação da teoria das Idéias significa compreender exatamente o nexó sintético que une estruturalmente, para o grego, “ver”-“forma”-“ser”. Procuremos compreender esse nexó sintético, peculiarmente helênico.

Vários estudiosos observaram que a civilização espiritual grega era uma civilização da “visão” e, portanto, da “forma” que é objeto de visão; e como, sob diversos aspectos, tal civilização seja antitética, por exemplo, à civilização hebraica, cujo traço predominante foi o “auscultar” e o “ouvir” (auscultar a “voz” e a “palavra” de Deus e dos profetas). Essa observação é exata e é da máxima importância em ordem à compreensão da teoria platônica das Idéias, uma vez que, no âmbito filosófico, tal teoria constitui a expressão mais significativa e mais alta da peculiaridade grega. Demócrito usara o termo *ἰδέα* para designar o átomo, entendido no sentido de forma geométrica indivisível e pensável como invisível ao olhar físico, podendo ser captado apenas com a mente. O átomo-idéia de Demócrito é, porém, o “pleno” diferenciado e *quantitativamente* determinado; é visível apenas ao intelecto e não aos sentidos e, no entanto, tem caráter físico. Portanto, a “forma” dos atomistas é pura materialidade na medida em que, como dissemos, é determinada e diferenciada apenas quantitativamente. Pode-se dizer que antes “da Idéia platônica, que é *qualidade, imaterialidade, e finalidade*, há a idéia democritiana, que é quantidade, materialidade e necessidade”<sup>2</sup>. Mas também Anaxágoras se lançara, de modo análogo, nessa direção. A prova é a sua admissão de sementes (*homeomerias*) em número infinito. Esse conjunto de homeomerias é, com efeito, um mundo “formado” no qual, como se observou justamente, “toda forma é cristalizada e, por assim dizer, sublimada, na medida em que as infinitas diferenças do real não somente estão aí

---

1. Sobre a doutrina das Idéias, no que diz respeito à sua gênese e ao seu significado filosófico, a literatura crítica é assaz conspícua. Ver o volume V.

2. Sobre esse tema continua sendo fundamental o volume: V. E. Alfieri, *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Florença 1953 (Galatina 1979<sup>2</sup>), p. 54 (60<sup>3</sup>).



justificadas na sua inumerável variedade, mas mesmo demonstradas como sendo infinitamente mais verdadeiras do que parecem [...]”<sup>3</sup>. Num célebre fragmento, Anaxágoras usa expressamente o termo ἰδέα, falando de sementes que têm “formas (ἰδέας), cores e gostos de todo tipo”<sup>4</sup>. Esse “originário qualitativo” só pode ser captado na sua pureza com o pensamento e não com os sentidos, mas não nos conduz para fora da esfera do físico. Ainda estamos na esfera do material, como vimos no caso dos atomistas.

*O salto fundamental de Platão tornou-se possível por meio da “segunda navegação”*: as formas ou Idéias platônicas são o *originário qualitativo imaterial*, são *realidades de caráter não físico, mas metafísico*. Escreve justamente Friedländer: “Platão possuía [...] o olho plástico do heleno, um olho de natureza igual à daquele com o qual Policleto viu o *cânon* [...]; e igualmente, da mesma natureza daquele que o matemático grego dirigia às puras formas geométricas. Poderia parecer que Platão fosse consciente desse dom que lhe coube em sorte mais do que a todos os pensadores [...]”<sup>5</sup>. A prova dessa consciência está no fato de que é justamente a Platão que remonta a criação das expressões “a visão da mente”, “a visão da alma”, para indicar a capacidade da inteligência para pensar e captar a essência<sup>6</sup>.

Portanto, a analogia é clara: as coisas que captamos com os olhos do corpo são formas *físicas*; as coisas que captamos com o “olho da alma” são, ao contrário, formas *não-físicas*: o ver da inteligência capta *formas inteligíveis* que são, exatamente, *essências puras*. As Idéias são as essências eternas do bem, do verdadeiro, do belo, do justo, e assim por diante, que a inteligência, quando se protende no máximo da sua capacidade e se move na pura dimensão do inteligível, consegue “fixar” ou “ver”. Essa analogia leva a compreender o problema do qual estamos tratando. Com efeito, para Platão há uma conexão metafísica entre a visão do olho da alma e o objeto em razão do qual tal visão existe. O *ver intelectivo* implica, como sua razão de ser, o objeto visto intelectivo, ou seja a Idéia. *Por esse motivo a Idéia implica*

---

3. G. Calogero, *Storia della logica antica*, Laterza, Bari 1967, p. 269.

4. Diels-Kranz, 59 B 4 (ver, sobre isso, o que dizemos no vol. I, pp. 143ss.).

5. P. Friedländer, *Platon*, vol. I, Berlim 1964<sup>3</sup>, p. 13 (trad. ital. de D. Faucci, La Nuova Italia, Florença 1979, p. 15).

6. Cf. *Banquete*, 219 a; *República*, VII, 519 b.

*um nexo sintético radical, justamente uma unidade estrutural entre visão-visto-forma-ser. Portanto, na teoria das Idéias, Platão exprime verdadeiramente um dos traços espirituais supremos da cultura grega.*

## 2. As características metafísico-ontológicas das Idéias

As Idéias representam a figura especulativa do pensamento de Platão que obteve maior difusão, que estimulou o maior número de repensamentos teóricos e inspirou alguns dos maiores pensadores justamente em pontos centrais das suas doutrinas, com toda uma série de conseqüências facilmente imagináveis que não simplificaram, antes complicaram a compreensão das Idéias platônicas.

As características básicas das Idéias — se nos apoiarmos sobre a base objetiva dos textos — podem ser resumidas nas seis seguintes, repetidamente invocadas em muitos escritos e que constituem pontos de referência verdadeiramente irrenunciáveis:

- 1) *a inteligibilidade* (a Idéia é, por excelência, objeto da inteligência e só com a inteligência pode ser captada);
- 2) *a incorporeidade* (a Idéia pertence a uma dimensão totalmente diversa do mundo corpóreo sensível);
- 3) *o ser no sentido pleno* (as Idéias são o ser que é verdadeiramente);
- 4) *a imutabilidade* (as Idéias são imunes a todo tipo de mudança e não só ao nascer e ao perecer);
- 5) *a perseidade*<sup>6a</sup> (as Idéias são em si e por si, isto é, absolutamente objetivas);
- 6) *a unidade* (cada Idéia é uma unidade e unifica a multiplicidade das coisas que dela participam).

O exame sintético dessas seis características<sup>7</sup>, além de fazer-nos entender a estatura metafísica das Idéias, nos fará entender algumas razões fundamentais pelas quais, mesmo oferecendo uma explicação da realidade sensível num nível bastante elevado, elas próprias exigem uma justificação ulterior e, portanto, uma explicação última.

---

6a. Do latim *per se* [N.d.T.].

7. Cf. Reale, *Platone...*, pp. 169-221.

Na base do que ficou dito, é claro que a primeira das características que define a estatura metafísica das Idéias é a da “inteligibilidade”, com a qual está estreitamente conexa a da “incorporeidade”, que com ela coincide em larga medida. Com efeito, o novo método próprio da “segunda navegação”, que Platão contrapõe ao dos naturalistas, baseado sobretudo nos sentidos e no sensível, funda-se sobre os raciocínios e sobre a *realidade* que se capta somente com os raciocínios, e essa é justamente a realidade inteligível das Idéias. A inteligibilidade exprime, portanto, uma característica essencial das Idéias que as contrapõe ao sensível como uma esfera de realidade subsistente acima do próprio sensível e que, exatamente por isso, só pode ser captada pela inteligência que saiba libertar-se adequadamente dos sentidos.

Leiamos a passagem mais significativa do *Fédon* a esse respeito:

— Se há um meio através do qual algum dos seres se manifesta à alma, acaso não será esse o raciocínio?

— Sim

— Então, acaso a alma não raciocina melhor quando nenhum desses sentidos a perturbe, nem a vista, nem o ouvido, nem o prazer, nem a dor, mas quando se recolhe só em si mesma e, deixando o corpo e rompendo o contato e a comunhão com o corpo na medida do possível, com toda a sua força fixe o olhar no ser?

— Assim é.

— E portanto, também nesse caso, a alma do filósofo não despreza acaso o corpo e não foge dele, buscando permanecer só consigo mesma?

— Claro.

— E que haveremos de dizer, Símias, acerca dessa outra questão? Diremos que o *Justo* é alguma coisa por si mesmo ou não?

— Diremos sim, por Zeus!

— E, da mesma maneira, também o *Belo* e o *Bom*?

— E por que não?

— Porventura viste alguma dessas coisas com os olhos?

— Não, respondeu, de maneira alguma.

— E alguma vez as apreendeste com outro sentido do corpo? Não falo apenas das coisas acima enumeradas, mas também da Grandeza, da Saúde, da Força, numa palavra, de todas as outras coisas na sua essência, ou seja, daquilo que cada uma é verdadeiramente. Pois bem: acaso se pode conhecer o que nelas existe de mais verdadeiro por meio do corpo ou, ao contrário, somente aquele dentre nós que está preparado para considerar apenas com

*a mente cada coisa investigada, pode aproximar-se mais do conhecimento de cada uma delas?*

— Sem dúvida.

— E por acaso não é verdade que poderá fazer isto da maneira mais pura aquele que, na máxima medida possível, avizinha-se de cada uma das realidades unicamente com a razão sem apoiar-se, no seu raciocinar, na visão ou em qualquer outro sentido e sem tomar nenhum outro para companheiro do pensamento, mas usando a pura razão em si mesma e por si mesma, busca alcançar cada um dos seres na sua pureza em si e por si, separando-se o mais que puder dos olhos e dos ouvidos e enfim, de todo o corpo, na medida em que ele perturba a alma e não a deixa, quando está em comunhão com ela, adquirir a verdade e a sabedoria? E não é acaso esse, Síimias, aquele que, mais do qualquer outro, poderá atingir a verdade?

— O que dizes, Sócrates, é supremamente verdadeiro, respondeu Síimias<sup>8</sup>.

É esta a nítida *distinção do plano meta-físico e do plano físico*, feita, do modo mais claro, pela primeira vez na história do pensamento ocidental. *A distinção dos dois planos (ou das duas “regiões” ou esferas) da realidade, o plano do inteligível e o plano do sensível, constitui verdadeiramente o caminho principal de todo o pensamento platônico*; não é de admirar que todos os escritos contenham referências implícitas ou explícitas a esse caminho, como teremos ocasião de verificar daqui para a frente.

Mas queremos insistir num ponto ao qual já nos referimos. O inteligível, exatamente enquanto não pode ser captado pelos sentidos, que apreendem somente o corpóreo, mas apenas pela inteligência, que transcende a dimensão do físico e do corpóreo é, por sua própria natureza, “incorpóreo”

[...] com efeito *as coisas incorpóreas* (ἄσώματα), que são as mais belas e as maiores somente com o raciocínio e de nenhuma outra maneira, manifestam-se claramente<sup>9</sup>.

Com Platão, o termo “incorpóreo” assume o significado e a valência conceptual que ainda hoje lhe atribuímos. *Foi exatamente a “segunda navegação” que tornou possível a descoberta dessa dimensão*

8. *Fédon*, 65 c-66a.

9. *Político*, 286 a (cf. ademais: *Fédon*, 85 e; *Filebo*, 64 b; *Sofista*, 246 b, 247 d; *Epínomis*, 981 b).

do ser. Mas, sendo esse um ponto pouco conhecido, convém lembrar que o termo “incorpóreo” foi usado também por outros pensadores antes de Platão, mas noutra perspectiva, a saber, na dimensão naturalística. Conta-se que Anaxímenes chamava o “ar” (que era para ele princípio de todas as coisas) de “*próximo ao incorpóreo*”, porque “fonte infinita e rica que nunca se esgota”<sup>10</sup>. E o eleático Melisso compreendia o seu ser como *incorpóreo*, dizendo: “Se, pois, o ser é, deve ser uno. E sendo uno não pode possuir corpo”; e ainda: “Sendo uno não deve possuir corpo; com efeito, se tivesse espessura teria partes e, portanto, não seria mais uno”<sup>11</sup>.

Pois bem, nos pré-socráticos (aliás, nesse caso, deveríamos dizer nos pré-platônicos), o termo “*incorpóreo*” indica a ausência de uma forma determinada (evidentemente, forma no sentido físico); tanto é verdade que “o incorpóreo” é conexo com o infinito o qual, exatamente, não tem limites nem fronteiras nem determinação e, por isso, está privado de toda forma<sup>12</sup>. Platão, porém, renova radicalmente esse significado: para ele, o incorpóreo torna-se “*forma*” *inteligível* (ou seja, *meta-sensível, meta-física*) e, portanto, *um ser de-terminado* que age como causa determinante, um ser de-limitado que age como causa limitante, ou seja *a causa verdadeira e real*, como é dito no *Fédon*.

Outra característica que define a estatura metafísica das Idéias é aquela que se concentra em torno do *ser*. As Idéias são classificadas insistentemente por Platão como o *ser verdadeiro*, como o que é *ser em sentido pleno*, numa palavra como *ser absoluto*<sup>13</sup>.

Essa característica tem relações muito estreitas com as duas já examinadas e com aquelas que examinaremos abaixo, e *constitui como que o nexo que a todas liga estreitamente*. O “ser” das Idéias é aquele tipo de ser que é puramente *inteligível e incorpóreo*, que *não nasce nem perece* de maneira alguma e que é *em si e por si* em sentido pleno:

---

10. Diels-Kranz, 13 B 3; cf. vol. I, p. 61.

11. Diels-Kranz, 30 B 9; cf. vol. I, p. 127.

12. Sobre esse tema, continua sendo fundamental: H. Gomperz, ΑΣΩΜΑΤΟΣ, in “Hermes”, 67 (1932), pp. 155-167.

13. Recordemos sobretudo as expressões τὸ παντελῶς ὄν (cf. *República*, V, 477 a; *Sofista*, 248 e), τὸ ὄν ὄντως e οὐσία ὄντως οὐσα (*Fédro*, 247 c-e). Mas Platão usa, muito amiúde, numerosas outras expressões análogas.

— [...] A *realidade em si* (αὐτὴ ἡ οὐσία), a realidade de cujo *ser* (εἶναι) damos razão formulando perguntas e dando respostas, mantém-se sempre de modo idêntico ou ora de uma maneira ora de outra? O Igual em si, o Belo em si e qualquer outra coisa que *é em si*, enfim o *ser* (τὸ ὄν), pode acaso sofrer qualquer mudança de qualquer tipo que seja? Ou então cada uma dessas coisas que é, segundo a sua forma, em si e por si, sempre se mantém idêntica a si mesma e não suporta alteração alguma de qualquer natureza que seja?

— É necessário, Sócrates, *que cada uma conserve sempre a sua identidade*, respondeu Cebes.

— E que haveremos de dizer de muitas coisas belas como, por exemplo, homens, cavalos, vestidos e outras do mesmo gênero que designamos como “belas” ou “iguais”, ou de todas as outras às quais damos o mesmo nome que às coisas em si? Acaso permanecem sempre do mesmo modo ou, justamente ao contrário das coisas em si, não são nunca idênticas nem com relação a si mesmas nem com relação às outras e, numa palavra, nunca se mantêm do mesmo modo?

— Assim é, disse Cebes, nunca se mantêm do mesmo modo.

— E acaso não é verdade que essas coisas mutáveis podes vê-las ou tocá-las ou percebê-las com os outros sentidos corpóreos, ao passo que aquelas que *permanecem sempre idênticas* não temos outro meio de captá-las senão com o raciocínio puro e com a mente, porque são coisas invisíveis e não se podem apreender com a vista?

— É muito verdadeiro o que dizes, respondeu.

— *Se queres, estabeleçamos portanto, acrescentou ele, duas espécies de seres* (δύο εἶδη τῶν ὄντων): *uma visível, outra invisível*.

— Estabeleçamos, respondeu.

— E que o invisível se mantenha sempre idêntico a si mesmo, e o visível não.

— Também isso estabeleçamos, disse ele<sup>14</sup>.

Também aqui é particularmente interessante a afirmação exata da *existência de dois planos do ser* (δύο εἶδη τῶν ὄντων): o plano do ser físico (o ser visível, sensível) e o do *ser supra-físico* ou *meta-físico* (o ser não-visível, não-sensível). Mas é também muito interessante outra passagem do *Fédon* na qual Platão apresenta o caráter do ser como o “selo” que caracteriza as Idéias e exprime a sua absoluta ontológica:

[...] Com efeito, o raciocínio que estamos fazendo não vale apenas para o Igual em si, mas também para o Bom em si, para o Justo em si, para o

---

14. *Fédon*, 78 d-79a.

Santo em si e para cada uma das outras coisas, como digo, nas quais, perguntando nas nossas perguntas e respondendo nas nossas respostas, imprimimos o “selo” do “*ser em si*” (αὐτὸ ὃ ἔστι)<sup>15</sup>.

Leia-se também a célebre passagem do *Fédro*, adiante citada<sup>16</sup>, que fala do mundo das Idéias como de um “Hiperurânio” e que é perfeitamente convergente com as que foram lidas até agora. Recordamos, finalmente, que na *República* a temática do ser torna-se centralíssima, com amplificações consideráveis também em nível gnosiológico: somente o *ser verdadeiro* é *verdadeiramente cognoscível*; o mundo sensível, o do ser misturado ao não-ser, é apenas objeto de opinião, enquanto do não-ser há somente a ignorância pura<sup>17</sup>. Não é de admirar que Platão chame a investigação feita pelo filósofo como um “anelo do ser”, como um estudo capaz de mostrar “aquele ser que sempre é e não muda por geração ou por corrupção”, como um conduzir a alma “de um dia que é noite para um dia verdadeiro” ou seja, como “uma subida para o ser”; e, mais ainda, que qualifique as ciências que preparam a alma para a dialética (portanto, para a verdadeira filosofia) como um “gancho que levanta a alma do vir-a-ser ao ser”, sem falar de outras célebres imagens da *República* das quais teremos ocasião de falar mais adiante, como a comparação da linha e o mito da caverna<sup>18</sup>. Esse caráter de *ser absoluto* próprio das Idéias torna-se perfeitamente claro com o mesmo raciocínio que fizemos acima. *Para explicar verdadeiramente o vir-a-ser, as próprias Idéias não devem estar sujeitas a ele, mas devem ter como próprio delas aquele ser que o vir-a-ser, não o tendo como seu, deve como que pedir emprestado e receber*. (O vir-a-ser como tal não é ser, mas somente *tem* ser; com efeito, ele implica sempre também o não-ser e, portanto, o que tem de ser deve tê-lo por participação a outro.) Com isso se abria o caminho para a recuperação tanto de Heráclito como de Parmênides e para uma mediação entre heraclitismo e eleatismo. O mundo do vir-a-ser é o mundo sensível, o mundo do ser e do imóvel é o mundo inteligível. Em outras palavras: o mundo das coisas sensíveis é que

15. *Fédon*, 75 c-d.

16. Cf. *infra*, pp. 79s.

17. Cf. *República*, V, 478 e-479 d.

18. Cf. *República*, VI, 485 a-b; VII, 521 c-d; cf., ademais, VI, 509 d ss.; VII, 514 a ss.

possui as características que Heráclito e, sobretudo, os heraclitianos, atribuíam a todo o ser; enquanto é o mundo das Idéias que possui as características que Parmênides e os eleatas atribuíam a todo o real. Platão compõe a antítese entre as duas escolas exatamente com a distinção dos *dois diversos planos da realidade*: não *toda* a realidade é tal como a queriam os heraclitianos, mas somente a realidade sensível; analogamente, não *toda* a realidade é tal como a queriam os eleatas, mas somente a realidade inteligível, as Idéias. A dimensão do *ser* (reinterpretado naturalmente de maneira adequada) do qual Parmênides falava é a “causa” (a “causa verdadeira”), o *vir-a-ser* do qual os heraclitianos falavam é, ao invés, o “causado”

Venhamos às características da “imutabilidade” e da “perseidade” das Idéias, que constituem uma explicação e uma determinação específica da sua natureza de “ser puro”. Platão une estreitamente essas duas características, que se mostram muito importantes em ordem a bem entender seu pensamento. De fato, porém, essas características e, de modo particular, a *perseidade*, deram origem a grandes críticas contra Platão, que remontam ao próprio Aristóteles e que ainda hoje (conquanto com matizes variados) são repetidas. Na realidade, a *objetividade absoluta* das Idéias no contexto platônico tem um significado bastante mais complexo e teoreticamente bastante mais consistente. Com efeito, Platão amadurecera e fixara a sua teoria das Idéias *em oposição a duas formas de relativismo, estreitamente unidas entre si*.

a) A primeira forma de relativismo é a de origem heraclitiana (à qual Aristóteles faz referência, mas de modo fortemente reduutivo<sup>19</sup>), e que, proclamando *o fluxo perene e a radical mobilidade de todas as coisas*, chegava, de fato e de direito, a dissipar cada coisa numa multiplicidade irreduzível de *estados móveis relativos* e, assim acabava por torná-la inalcançável, incognoscível, inteligível.

b) A segunda forma de relativismo é a sofístico-protagoriana, que reduzia toda realidade e toda ação a algo *puramente subjetivo* e fazia do próprio sujeito *a medida*, ou seja, *o critério de verdade* de todas as coisas<sup>20</sup>.

---

19. Aristóteles, *Metafísica*, A 6, 987 a-b; M 4, 1078 b-1079 a.

20. Ou seja, quem, como Protágoras, punha *o homem como “medida” de todas as coisas* (cf. vol. I, pp. 200ss.).



Procuremos aprofundar essas duas características de “imobilidade” e de “perseidade” das Idéias, apoiando-nos em textos exatos.

a) Mudam e se modificam as coisas belas singulares, ou seja, as coisas empíricas e os sensíveis particulares, mas o Belo-em-si não muda e não pode mudar. Uma mudança da Idéia significaria para ela um absurdo *afastar-se de si* e um *tornar-se outra com relação a si mesma*: a coisa bela poderá, é verdade, tornar-se feia, mas exatamente enquanto é coisa empírica e sensível; ao invés, o Belo-em-si, que é a causa (a “causa verdadeira”) do belo sensível não pode absolutamente tornar-se feio. Com efeito, uma mudança na própria Idéia do Belo, isto é, o seu tornar-se não-bela, implicaria a destruição total também de toda beleza participada, o desaparecimento de toda beleza empírica já que, comprometida a causa, *eo ipso* ficará também comprometido o causado. Em outros termos: declarando *imutável* a Idéia, Platão quis afirmar o conceito de que a *causa verdadeira que explica o que muda não pode mudar ela mesma, pois do contrário não seria a “verdadeira causa” isto é, não seria a razão última*. Recordemos que as Idéias foram expressamente introduzidas como o *postulado* que é necessário introduzir, a fim de superar as contradições nas quais se cai ao explicar o sensível pelo sensível e o mutável pelo mutável. Eis como as características da *imutabilidade* e da *perseidade* das Idéias vêm à luz justamente no contexto da polêmica contra o heraclitismo, levada a cabo por Platão no *Crátilo*:

Sócrates — Então, devemos ainda examinar o seguinte, a fim de que esses muitos nomes que visam à mesma coisa não nos enganem: se, em realidade, aqueles que instituíram os nomes, o fizeram pensando que todas as coisas sempre se movem e fluem — e a mim me parece também que era justamente isso que pensavam —; no entanto, pode acontecer que não sejam assim, mas que eles mesmos, caindo como num redemoinho, sejam arrastados e, puxando também a nós, nos atirem lá dentro. Examina portanto, ó maravilhoso Crátilo, aquilo que continuamente estou sonhando. *Devemos dizer que o Belo, o Bom e, assim, cada um dos seres, são alguma coisa em si mesmos ou não?*

Crátilo — Parece-me que sim, Sócrates.

Sócrates — *Devemos, pois, examinar aquele “em si mesmo” (αὐτό): e se não é belo um rosto ou alguma coisa desse tipo, dessas que parecem sempre fluir; mas “em si mesmo”, dizemos, o Belo não é sempre tal e qual é?*

Crátilo — Necessariamente.

Sócrates — *Mas, então, é possível denominá-lo justamente “em si” se sempre nos foge* e dizer, primeiramente, que ele é e, depois, que é tal; ou é necessário que, no mesmo momento no qual falamos dele, torne-se imediatamente outro e nos escape e não seja mais dessa maneira?

Crátilo — É necessário.

Sócrates — *Portanto, como poderia ser alguma coisa o que nunca permanece da mesma maneira? Com efeito, se fica momentaneamente da mesma maneira, é evidente que, ao menos nesse tempo, não vai embora; e se permanece sempre da mesma maneira e é “em si mesmo”, como poderia mudar e mover-se, não se afastando nunca da própria Idéia?*

Crátilo — Jamais poderia fazê-lo.

Sócrates — Mas também de outro modo não poderia ser conhecido por ninguém. De fato, no próprio momento em que quem quer conhecê-lo chega perto dele, ele se torna outro e de outra espécie; e assim não se poderia mais conhecer que coisa seja ele nem como seja. *E certamente nenhum conhecimento conhece o objeto que conhece se este não permanece de nenhum modo estável.*

Crátilo — Assim é como dizes<sup>21</sup>.

Igualmente nas passagens do *Fédon* que lemos no parágrafo precedente, esse conceito é perfeitamente reiterado.

b) E eis como a “perseidade”, no sentido de *solidez e estabilidade* das Idéias, emerge da polêmica contra o relativismo sofístico-protagoriano (ao qual Platão associa também a forma oposta do eleatismo, segundo o qual todas as coisas são sempre e juntamente no mesmo modo de ser, e não são objetivamente diferenciadas, mas são juntamente con-fundidas):

Sócrates — Pois bem, vejamos, Hermógenes, se também a ti os seres sejam tais que a sua essência seja, por sua própria conta, relativa a cada um de nós como pensava Protágoras ao dizer que o homem é “medida de todas as coisas”, de sorte que as coisas sejam para mim tais como parecem sê-lo e sejam para ti tais como a ti parecem ser; ou antes, não te parece que elas tenham certa estabilidade de essência?

Hermógenes — Aconteceu-me já, ó Sócrates, estando eu em dificuldade, ser arrastado a essas coisas que Protágoras diz; mas, na verdade, não me parece que a realidade seja desse modo.

Sócrates — E assim te deixaste arrastar a ponto de crer que não exista um homem mau?

---

21. Crátilo, 439 b-440 a.

Hermógenes — Isso não, por Zeus! Antes, muitas vezes eu mesmo experimentei que era preciso crer haver homens maus e, mesmo, muitos deles.

Sócrates — E alguma vez te pareceu que haja homens muito bons?

Hermógenes — Sim, mas bem poucos.

Sócrates — Em todo caso, parece-te que haja alguns.

Hermógenes — Sim.

Sócrates — Pois bem, como podes assegurar-te disso? Talvez assim: os homens muito bons são muito sensatos, os homens muito maus muito insensatos?

Hermógenes — Assim me parece.

Sócrates — Por conseguinte, se Protágoras dizia a verdade e se a verdade é que cada coisa seja assim como parece a cada um, é possível que alguns de nós sejamos sensatos e outros insensatos?

Hermógenes — Certamente não.

Sócrates — Creio, pois, que te parecerá indubitável o seguinte: *se há sensatez e insensatez não é possível que Protágoras diga a verdade; com efeito, homem nenhum poderia ser verdadeiramente mais sensato do que outro se o que parece a cada um seja para ele verdadeiro.*

Hermógenes — Assim é.

Sócrates — Mas nem mesmo creio que te pareça, segundo Eutidemo, que todas as coisas sejam da mesma maneira sempre juntas; com efeito, também desse modo nunca os homens poderiam ser uns bons outros maus se, a todos e sempre, conviessem juntas a virtude e o vício.

Hermógenes — É verdade o que dizes.

Sócrates — *Portanto, se as coisas não são juntamente da mesma maneira e sempre para todos, nem cada coisa é para cada um segundo o modo próprio dele, é evidente que as coisas possuem nelas mesmas uma essência própria e estável, que não estão em relação conosco e não são arrastadas por nós daqui e dali com a nossa imaginação, mas são por si mesmas em relação com a sua essência, conforme a sua natureza*<sup>22</sup>.

Meditando essas duas formas de relativismo, Platão concebeu e fixou duas características fundamentais das Idéias, justamente a imutabilidade e a perseidade, ou seja sua objetividade estável; as Idéias têm uma realidade que não é arrastada no vir-a-ser e não é relativa ao sujeito, uma realidade que não é impelida pela mudança contínua e não pode ser manipulada segundo o capricho do sujeito, mas implica uma firmeza e uma estabilidade estruturais. Se assim não fosse, todos os nossos conhecimentos e as nossas avaliações (em particular nossas

---

22. Crátilo, 385 e-386 e.

avaliações morais) estariam carentes de qualquer significado e o nosso falar não teria sentido algum. Numa palavra, *a imutabilidade e o em-si e o por-si das Idéias implicam a sua natureza absoluta.*

### 3. O supremo caráter metafísico da “unidade” das Idéias

A última característica das Idéias sobre a qual importa voltar particularmente a atenção (a sexta entre aquelas que acima enumeramos), pelo fato de que goza de uma importância verdadeiramente excepcional (não obstante ter sido em larga medida transcurada ou subestimada no âmbito do paradigma tradicional), é a da “unidade”. Cada Idéia é uma “unidade” e, como tal, explica as coisas sensíveis que dela participam, constituindo deste modo uma multiplicidade unificada. Justamente por isso, o verdadeiro conhecimento consiste em saber uni-ficar a multiplicidade numa *visão sinótica que reúne a multiplicidade sensorial na unidade da Idéia da qual depende.*

Note-se que, para Platão, a própria natureza do filósofo se manifesta exatamente em saber captar e possuir essa unidade, como expressamente nos é dito nessa importante passagem da *República*:

- Quem dizes que são, perguntou, os verdadeiros filósofos?
- Aqueles que amam contemplar a verdade, respondeu.
- É certo, disse; mas que queres dizer com isto?
- Dizê-lo a outro, respondi, não seria fácil; mas creio que concordarás comigo num ponto.
- Qual?
- Uma vez que o Belo é contrário ao Feio, eles são *dois*.
- Como não?
- Ora, sendo *dois*, cada um deles é *uno*.
- Isto também.
- E sobre o Justo e o Injusto, sobre o Bem e sobre o Mal, e sobre todas as outras Idéias deve-se dizer o mesmo, isto é, que *cada uma delas é una*; mas como aparecem sempre e em toda a parte em comunhão com ações, corpos e outras <Idéias>, cada uma *aparece múltipla*<sup>23</sup>.

Justamente nisso consiste o que separa o homem comum, que se limita ao sensível, do filósofo; o primeiro se agarra ao múltiplo repetido a unidade e, além disso:

---

23. *República*, V, 475 e-476 a.

[...] não suportaria de maneira nenhuma que outros dissessem que *Uno* é o Belo, o Justo, e assim por diante [...]<sup>24</sup>.

[...] caminham errantes na multiplicidade e não são filósofos<sup>25</sup>.

Ao invés, o filósofo é justamente aquele que *sabe ver o conjunto e sabe captar a multiplicidade na unidade*. Platão resume seu pensamento nessa admirável máxima:

Quem sabe *ver o conjunto* (συνοπτικός) é dialético, quem não sabe não o é<sup>26</sup>.

Essa característica na definição das Idéias mostrava-se de tal modo importante que os acadêmicos fundaram sobre ela uma das argumentações dirigidas a demonstrar a existência das Idéias e a denominaram justamente “prova que deriva da unidade do múltiplo”, e que pode ser formulada da seguinte maneira: se há muitos homens e cada um é essencialmente homem e se há algo que se atribui a cada um e a todos os homens sem ser idêntico a nenhum deles, então é necessário que haja, além de cada um deles, algo separado deles e eterno, e que exatamente enquanto tal se possa predicar de modo idêntico, de todos os homens numericamente diferentes. Justamente esse “uno que está além dos muitos” e que os transcende e é eterno, é a Idéia<sup>27</sup>.

Mas as implicações complexas dessa característica fundamental das Idéias só poderão ser examinadas mais adiante, em relação com a problemática protológica.

#### 4. O dualismo platônico como expressão da transcendência

Depois de tudo o que dissemos, pareceria inevitável falar de concepção “dualista” da realidade em Platão: as realidades empíricas

---

24. *República*, V, 479 a.

25. *República*, VI, 484 b.

26. *República*, VII, 537 c.

27. Aristóteles *Metafísica*, A 9, 990 b 13; Alexandre de Afrodísia, *In Arist. Metaph.*, p. 80, 9ss. Hayduck (= Aristóteles, *De ideis*, fr. 3 Ross). Para uma pormenorizada análise desse argumento, ver: E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Pádua 1962, pp. 208ss.; W. Leszl, *Il “De ideis” di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*, Florença 1975, pp. 141ss.

são sensíveis, ao passo que as Idéias são inteligíveis; as realidades físicas são mescladas com o não-ser, enquanto as Idéias são ser em sentido puro e total; as realidades sensíveis são corpóreas, enquanto as Idéias são incorpóreas; as realidades sensíveis são corruptíveis, enquanto as Idéias são realidades estáveis e eternas; as coisas sensíveis são relativas, ao passo que as Idéias são absolutas; as coisas sensíveis são múltiplas, ao passo que as Idéias são unidade. Com efeito, muitos estudiosos, repetindo ou desenvolvendo de várias maneiras as críticas movidas por Aristóteles, insistem fortemente nesse “dualismo”, sustentando que a “separação” das Idéias das realidades sensíveis, ou seja, a sua “transcendência”, compromete a sua função de “causa”.

Mas, na realidade, trata-se de puro preconceito teórico, que se deve rigorosamente evitar se se deseja compreender Platão. Desde logo observa-se que as Idéias têm tanto de “imanência” quanto de “transcendência”; fato que muito freqüentemente é transcurado ou silenciado. Para Platão a transcendência das Idéias é justamente a razão de ser (ou seja, o fundamento) da sua imanência. As Idéias não poderiam ser a causa do sensível (isto é, a “causa verdadeira”) se não *transcendessem* o próprio sensível; e, justamente transcendendo-o ontologicamente podem ser o fundamento da sua estrutura ontológica imanente. Em resumo, *a transcendência das Idéias é justamente o que qualifica a função que elas cumprem de “causa verdadeira”*. Confundir esses dois aspectos ou nivelá-los de algum modo sobre o mesmo plano, significa esquecer inteiramente a “segunda navegação” e os seus resultados.

Observemos que o primeiro aspecto das Idéias sobre o qual Platão chama a atenção é exatamente o da imanência. Com efeito, os primeiros diálogos apresentam o aspecto da Idéia como o que permanece idêntico nas coisas, como o que faz que cada coisa seja ela mesma e não outra, o que fixa as coisas na sua natureza e as torna, por conseguinte, inteligíveis. Em seguida Platão, sobretudo a partir do *Fédon* (onde introduz o tema da “segunda navegação” e os resultados a ela ligados), desenvolve, além do motivo da imanência o motivo que, com os devidos cuidados teóricos, pode ser chamado, na maneira mais correta, da “transcendência”<sup>28</sup>. Se as Idéias se contrapõem às coisas empíricas como o inte-

---

28. Um excelente elenco das expressões com as quais Platão indica a imanência das Idéias e daquelas com as quais indica a transcendência foi fornecido por D. Ross,

ligível ao sensível, o ser ao vir-a-ser, o incorpóreo ao corpóreo, o imóvel ao móvel, o absoluto ao relativo, a unidade à multiplicidade, é claro que *elas representam uma dimensão diversa da realidade, um plano novo e superior da mesma realidade*. Sobre a existência de dois diferentes planos do ser, Platão é muito explícito, como lemos em algumas passagens acima referidas e como ele reitera solenemente ainda no *Timeu*, numa bela passagem que vale a pena ler:

Acaso há um Fogo em si e somente por si? E todas as outras realidades que chamamos com esses nomes são cada uma em si e por si? Ou as coisas que também vemos e as outras que percebemos por meio do corpo são as únicas que têm essa verdade e não há outras além dessas, em lugar nenhum e de maneira nenhuma, e é em vão que dizemos que de cada uma há uma forma inteligível, não sendo isso mais do que palavras?

Se deixarmos essa questão sem examiná-la e sem nos pronunciar sobre ela, não conviria afirmar algo a respeito num sentido ou noutro. Mas também não convém inserir no discurso já longo um outro também longo sobre um tema acessório. Mas se conseguirmos encontrar em poucas palavras uma definição nítida e de grande alcance, isso seria a coisa mais oportuna.

Eis a minha sentença nesse caso.

Se inteligência e opinião são *dois gêneros diversos*, então existem verdadeiramente essas realidades em si, *formas que não podemos (captar) com os sentidos, mas só com a inteligência*. Se, ao contrário, como parece a alguns, em nada diferem a opinião verdadeira e a inteligência, então é preciso afirmar como certíssimas todas as coisas que percebemos por meio do corpo. Mas, *é necessário dizer que aqueles são dois gêneros diferentes de conhecimento pois têm origem diferente e se comportam diferentemente*. Com efeito, um deles se origina por meio do ensinamento, o outro é efeito da persuasão. O primeiro está sempre acompanhado pelo raciocínio verdadeiro, o outro, ao contrário, é irracional. Um não se dobra à persuasão, o outro muda em força da persuasão. E é preciso dizer que dessa última todos os homens participam, ao passo que da inteligência participam os Deuses e alguns poucos do gênero humano.

*Se assim é, é necessário admitir que há uma forma de realidade que sempre é da mesma maneira, que não nasce nem perece, que não recebe em si algo vindo de fora nem ela mesma passa para outra coisa, invisível nem podendo ser captada com outro sentido. E foi essa realidade que coube à inteligência contemplar.*

*E também é preciso admitir que, homônima e semelhante a essa realidade há uma outra sensível, que nasce e continuamente se move, que se origina num lugar e dali mesmo desaparece. Ela é apreendida pela opinião acompanhada de sensação<sup>29</sup>.*

Quem nos seguiu até aqui dispõe de todos os elementos necessários para chegar a uma conclusão sobre o significado autêntico da teoria das Idéias, que constitui o primeiro e notável resultado alcançado na primeira fase da “segunda navegação”. Como frequentemente assinalamos, Platão, com as Idéias, descobriu o mundo do inteligível como a *dimensão incorpórea e metaempírica do ser*. E esse mundo do inteligível incorpóreo transcende o sensível, não no sentido de uma absurda “separação” e sim no sentido da causa metaempírica (isto é, da “causa verdadeira”), a verdadeira razão de ser do sensível. Concluindo, *o dualismo de Platão não é senão o dualismo de quem admite a existência de uma causa supra-sensível como razão de ser do próprio sensível, convencido de que o sensível, por causa da sua autocontraditoriedade, não pode possuir uma razão de ser total de si mesmo*. O “dualismo” metafísico de Platão não tem absolutamente nada a ver com o ridículo dualismo que põe o sensível como subsistente e depois contrapõe essa subsistência ao próprio sensível.

Finalmente, é necessário observar que Platão apresenta, além dessa, outra forma de dualismo concernente aos Princípios supremos, sendo eles exatamente dois; mas, somente mais tarde poderemos tratar dessa questão, em razão da complexidade dos problemas nela implicados e que serão adequadamente tratados de maneira analítica tendo em vista a compreensão dessa outra forma de dualismo<sup>30</sup>.

Voltando ao “dualismo” entendido como expressão da transcendência, devemos ainda chamar a atenção para um ponto importante que diz respeito, de modo particular, ao grande mito do “Hiperurânio”, em torno do qual não poucos equívocos se formaram. Na realidade, o “mito” não é um logos abstrato e deve ser corretamente entendido por aquilo que é, a saber, uma expressão metafórica e um símbolo, como um falar por

---

29. *Timeu*, 51 b-52a.

30. Veremos que essa forma de *dualismo* tem uma precisa estrutura “bipolar”; cf. *infra*, pp.. 88ss.



imagens. Leiamos, no entanto, a passagem do *Fedro*, tida entre as mais famosas, na qual Platão fala justamente do Hiperurânio:

Nenhum dos poetas daqui de baixo cantou jamais nem jamais cantará de modo digno o *lugar supracelêste* (Hiperurânio). Eis o que existe a respeito. Com efeito, é preciso ter realmente coragem para dizer o que é verdadeiro, sobretudo quando se trata da verdade. *Aquele lugar é ocupado pelo ser que é realmente* (οὐσία ὄντως οὐσία), *incolor, sem figura e invisível, que pode ser contemplado somente pelo piloto da alma, isto é a inteligência, e com o qual se ocupa o gênero do conhecimento verdadeiro*. Ora, já que a razão de um deus é alimentada pela inteligência e pelo conhecimento puro, assim também a de toda alma que se preocupa em receber o que lhe convém, vendo, depois de certo tempo, o ser, se regozija e, contemplando a verdade, essa é para ela alimento-benfazejo, até que a rotação a tenha trazido de volta ao mesmo ponto. Ora, no giro dessa rotação ela vê a própria Justiça, vê a Ciência, não aquela à qual está unido o vir-a-ser, nem aquela que é diversa enquanto se funda sobre a diversidade das coisas que nós chamamos seres (= seres fenomênicos), mas a ciência que é ciência do que é verdadeiramente ser. E depois que contemplou todos os outros seres que são verdadeiramente e deles se saciou, penetra de novo no interior do céu e volta para casa<sup>31</sup>.

“Hiperurânio” significa “lugar acima do céu”, uma imagem que, entendida corretamente naquilo que quer exprimir, indica um lugar que não é absolutamente um lugar no sentido físico e sim um lugar *meta-físico*, isto é, a dimensão do supra-sensível. O “céu” é o “visível” (logo, o sensível); o “supercéu” é o “supervisível” (ou seja, o super-sensível ou, exatamente, o metafísico). Note-se ainda como, no mito do Hiperurânio e sem dúvida para evitar mal-entendidos, as Idéias que ocupam aquele “lugar” são imediatamente descritas como sendo dotadas de características que nada têm a ver com o “lugar” físico: são *sem figura, sem cor, invisíveis*, etc..., e podem ser captadas por nós somente com a parte que detém o governo da alma, isto é, somente com a inteligência.

Concluamos que, com a teoria das Idéias, como já observamos repetidamente, Platão quis dizer o seguinte: *o sensível se explica somente com a dimensão do supra-sensível, o corruptível com o ser incorruptível, o móvel com o imóvel, o relativo com o Absoluto, o múltiplo com o Uno*.

---

31. *Fedro*, 247 c-e; cf. *República*, VI, 509 d (ver Reale, *Platone...*, pp. 204s.).

## 5. O grande problema da relação entre o mundo das Idéias e o mundo sensível

O problema da relação entre o uno e o múltiplo, que se impõe em ordem à compreensão das relações subsistentes entre as diferentes Idéias e para explicar sua derivação de um princípio primeiro, retorna no nível da explicação das relações que subsistem entre as próprias Idéias e as coisas sensíveis.

Sobre isso, convém lembrar que a interpretação das relações entre o mundo das Idéias e o mundo sensível foi objeto de mal-entendidos já por alguns contemporâneos e mesmo por alguns discípulos de Platão. Tanto é verdade que, no *Parmênides*, Platão toma como alvo e refuta algumas interpretações que lembram as que são sustentadas justamente na *Metafísica* de Aristóteles.

Nos seus escritos, Platão apresenta diversas perspectivas, afirmando que, entre o sensível e o inteligível existe *a)* uma relação de *mimese* (μίμησις) ou de imitação; *b)* ou de *métexis* (μέθεξις) ou de participação; *c)* ou de *koinonía* (κοινωνία) ou de comunhão; *d)* ou ainda de *parusia* (παρουσία) ou de presença<sup>32</sup>. Sobre esses termos levantou-se uma grande discussão que acabou errando o alvo. Mas, no *Fédon*, Platão deixou dito explicitamente que esses termos deveriam ser entendidos como simples propostas sobre as quais ele não pretendia insistir de modo algum, e às quais não pretendia dar a consistência de uma resposta última, porque essa implicava ter chegado à teoria dos Princípios. O que ele tinha em vista era simplesmente estabelecer que a Idéia é a causa verdadeira do sensível. Em suma, ele pretendia deter-se no primeiro nível alcançado na primeira fase da “segunda navegação”. De fato, para chegar à resposta última seria necessário recorrer à protologia das “Doutrinas não-escritas”.

Tendo isso presente, tornam-se bastante claros os termos platônicos acima referidos, desde que permaneçamos naturalmente no nível alcançado pela primeira fase da “segunda navegação”, e mesmo nesse nível deixando ainda aberto um grande problema, como veremos. *a)* O sensível é *mimese* do inteligível porque o imita, mesmo sem nunca conseguir igualá-lo (no seu contínuo vir-a-ser avizinha-se,

---

32. Cf. *Fédon*, 100 c-d; cf. também 74 d.

crescendo, do modelo ideal e depois afasta-se dele corrompendo-se). *b)* O sensível, na medida em que realiza a própria essência, *participa*, do inteligível (em particular, justamente por seu *ter parte* na Idéia que é, e é cognoscível). *c)* Pode-se dizer que o sensível tem *comunhão*, isto é uma tangência com o inteligível, sendo este a causa e o fundamento daquele: tudo que o sensível tem de ser e de inteligibilidade recebe-o do inteligível e, na medida em que possui esse ser e essa inteligibilidade, tem com ele “comunhão”. *d)* Enfim, pode-se também dizer que o inteligível está *presente* no sensível, na medida em que a causa está no causado, o princípio no principiado, a condição no condicionado.

Dessa maneira, a terminologia platônica torna-se clara. E também torna-se claro o célebre termo “paradigma”, ou seja, “modelo”, com o qual Platão designa o papel das Idéias em confronto com os sensíveis que as “imitam” e são como suas “cópias” Platão exprime com o termo “paradigma” aquela que, com linguagem moderna, se poderia denominar a “normatividade ontológica” da Idéia, isto é, *como as coisas devem ser*, ou seja, *o dever ser das coisas*. A Idéia de santo é “paradigma” porque exprime o como as coisas ou as ações *devam* ser feitas ou ser para serem chamadas santas; a Idéia de belo é “paradigma” porque exprime como as coisas devam ser formalmente estruturadas para ser e serem chamadas belas, e assim por diante<sup>33</sup>.

Nessa concepção permanece aberto, além do problema protológico da relação do Uno e dos Muitos, também o problema que a carta metafísica do *Fédon* apresenta como essencial (e do qual parte nada menos que a “segunda navegação”), mas que depois deixa sem resolver: a relação entre as coisas e as Idéias não pode ser pensada como imediata; é necessário um *mediador*, ou seja, um princípio que realize a imitação, assegure a participação, atualize a presença e seja fundamento da comunhão. É este o grande problema da *Inteligência* ordenadora e da sua função. Evidentemente Platão possuía, como veremos, a perfeita solução do problema desde quando escreveu o *Fédon*, tanto é verdade que a antecipou em numerosos diálogos imediatamente posteriores ao *Fédon*, a partir da *República*, mas foi no *Timeu*

---

33. Cf. *Eutífron*, 6 d-e, e a nossa introdução e o nosso comentário a esse diálogo (Ed. La Scuola, Brescia 1984<sup>e</sup>).

que a formulou com maior amplitude, segundo um esquema que se tornou clássico. A mediação entre o sensível e o inteligível é obra de uma Inteligência suprema, associada à imagem tornada clássica do “Demiurgo”, isto é, à imagem de um Artífice que plasma o Princípio material (uma espacialidade indeterminada ou uma espécie de substrato ou de excipiente informe) em função do “modelo” das Idéias, fazendo com que cada coisa se assemelhe e imite o mais perfeitamente possível o seu “paradigma ideal”. Mas, se não se tem presentes as numerosas infiltrações de caráter protológico, não se consegue penetrar a fundo na solução desse problema. Platão apelará, sobretudo no *Filebo*, para as categorias metafísicas do *limite*, do *ilimitado*, da sua *mistura* e da *causa da mistura*, para explicar a obra das Idéias com relação à *chora* indeterminada (ao substrato de tipo material), para explicar como as coisas nascem dessa “mistura” por obra da *causa* que opera a mistura e que é exatamente a Inteligência demiúrgica. Em última análise, essa operação é a ação determinante exercida *pelo Uno sobre o indeterminado múltiplo por obra da Inteligência*; e a “mistura” que daí deriva é unidade-na-multiplicidade, como haveremos de ver. De resto, no próprio *Timeu* Platão nos revela expressamente o seguinte:

[...] Deus possui a ciência e, ao mesmo tempo, a potência para misturar muitas coisas na unidade (τὰ πολλὰ εἰς ἓν) e, de novo, para dissolvê-las da unidade em muitas coisas (ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ); mas nenhum dos homens de agora sabe fazer nem uma coisa nem outra e nunca o saberá no futuro<sup>34</sup>

Quem nos tiver seguido até aqui terá compreendido de maneira adequada que, para poder resolver os vários problemas que a teoria das Idéias levanta e que aqui enumeramos, é necessário afrontar e resolver o grande problema da protologia, ou seja, da metafísica não-escrita de Platão. Devemos agora dedicar nossa atenção justamente a esse ponto.

---

34. *Timeu*, 68 d.

### III. AS “DOUTRINAS NÃO-ESCRITAS” DOS PRIMEIROS E SUPREMOS PRINCÍPIOS E OS GRANDES CONCEITOS METAFÍSICOS A ELES CONEXOS

#### 1. Os primeiros Princípios identificados com o Uno e com a Díade grande-e-pequeno

Chegou o momento de considerar o “postulado” supremo do qual fala a carta metafísica traçada por Platão no *Fédon* e que a *República* (considerando-o como vértice de todos os postulados) eleva acima dos próprios postulados<sup>1</sup>, e que coincide com as “coisas de maior valor” das quais fala o *Fedro*, isto é, com os primeiros e supremos Princípios reservados à oralidade dialética. Muitas vezes já nos referimos a essas “Doutrinas não-escritas”; aqui deveremos traçar em síntese as suas linhas essenciais porque somente à sua luz a ontologia das Idéias (e, conseqüentemente, todo o pensamento de Platão) pode adquirir sentido pleno.

Um bom encaminhamento à compreensão preliminar do discurso protológico pode ser dado por uma observação geral com respeito a uma característica essencial do modo de pensar dos gregos. Toda a filosofia anterior a Platão é penetrada pela convicção básica de que *explicar significa unificar*. Esta convicção sustenta, em primeiro lugar, o discurso de todos os físicos, que procedem à explicação da multiplicidade dos fenômenos referentes ao cosmo reduzindo-a, justamente, à *unidade de um princípio* ou de *alguns princípios unitariamente concebidos*. Essa explicação atinge sua expressão extrema (mas, por isso mesmo, bastante instrutiva) nas doutrinas dos eleatas, os quais *resolvem na unidade a totalidade do ser*, desembocando num verdadeiro e próprio monismo radical. Mas tal convicção sustenta também o discurso socrático, todo inteiro apoiado na pergunta “o que é?” que implica, em geral, a *redução sistemática do que é objeto da discussão a uma unidade*. Em particular no âmbito da ética (à qual Sócrates dedicou seu interesse principal) torna-se muito evi-

---

1. *Fédon*, 101 e; *República*, VI, 510 b; 511 b.

dente o que estamos ilustrando: todas as complexas manifestações que caracterizam a vida moral e política eram reduzidas à *unidade da virtude*, por sua vez, reduzida à *ciência* (as *muitas* virtudes se explicavam com a redução a *uma única essência*, que consistia justamente na *unidade do verdadeiro conhecimento*<sup>2</sup>).

Ora, a própria doutrina das Idéias de Platão, considerada no seu conjunto, nasceu exatamente de uma convicção análoga e de uma acentuação notável da importância da *visão sinótica*, na qual vai terminar a operação metódica da “unificação” do múltiplo que se pretende explicar. A pluralidade das coisas sensíveis se explica exatamente por meio da redução sinótica à *unidade da Idéia* correspondente. No entanto — como acima já indicamos —, a teoria das Idéias dá origem a uma ulterior pluralidade, embora situada no novo plano metafísico do inteligível. Com efeito, se os muitos homens sensíveis são unificados e explicados pela correspondente Idéia de homem, as muitas árvores pela Idéia de árvore, as muitas manifestações do belo pela Idéia do belo e se assim acontece para todas as realidades empíricas que indicamos com o mesmo nome, é evidente que a multiplicidade sensível resolve-se e simplifica-se nas Idéias inteligíveis; mas a *multiplicidade inteligível*, por sua vez, não se resolve por si mesma. Além disso, é preciso ter presente que Platão admite Idéias não somente para aquelas coisas que realmente chamamos substanciais (homens, animais, vegetais, etc...), mas também para todas as qualidades e para todos os aspectos das coisas que podem ser reunidos sinoticamente (belo, grande, duplo, e assim por diante), de tal sorte que o *pluralismo do mundo das Idéias* (ou seja, o *pluralismo das realidades inteligíveis*) mostra-se verdadeiramente notável, como já Aristóteles afirmava<sup>3</sup>. Vê-se que a teoria das Idéias não poderia constituir o nível de explicação última. De fato, o “múltiplo” sensível se explica com um “múltiplo” inteligível; mas este por sua vez, exatamente enquanto “múltiplo”, exige uma explicação ulterior; em consequência, impõe-se a necessidade da elevação a um *segundo nível de fundamentação metafísica*. Ora, nos seus diálogos e para os leitores que se limitavam à leitura dos mesmos, Platão julgou que o primeiro nível de

---

2. Cf. volume I, pp. 266ss.

3. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, M 4, 1078 b-1079 a.

fundação metafísica fosse suficiente uma vez que, de posse da teoria das Idéias, as várias doutrinas que ele confiava aos escritos estavam suficientemente justificadas. Com os alunos porém, e no interior da Academia, tendo em vista resolver os problemas levantados pela teoria das Idéias, ele propôs como objeto de discussão, e de maneira assaz desenvolvida, justamente *o segundo nível de fundamentação*.

Realizava-se, assim, a última fase da "segunda navegação", concluída exatamente segundo o plano traçado na carta metafísica do *Fédon*. O esquema do raciocínio que sustenta a duplicidade de nível da fundamentação metafísica é o seguinte: como a esfera do múltiplo sensível depende da esfera das Idéias, analogamente, *a esfera da multiplicidade das Idéias depende de uma esfera ulterior de realidade da qual as Idéias derivam, e essa é a esfera primeira e suprema em sentido absoluto*. Essa esfera é constituída, portanto, pelos primeiros Princípios (que são o Uno e a Díade indefinida dos quais logo falaremos). Como sabemos, Platão os chamava expressamente τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα<sup>4</sup>, e é justamente por esse motivo que propomos denominar *protologia* (discurso em torno aos primeiros Princípios) a doutrina que deles se ocupa.

Essa doutrina contém a fundamentação última porque explica quais sejam os Princípios dos quais procedem as Idéias (que, por sua vez, explicam o resto das coisas) e fornece a explicação da totalidade das coisas que são. É claro, pois, em que sentido a ontologia das Idéias e a protologia ou teoria dos Princípios constituam *dois níveis distintos de fundamentação*, dois planos sucessivos da investigação metafísica, isto é, dois estágios da "segunda navegação"

Eis aqui três dos testemunhos fundamentais:

Sendo, pois, as Formas [= Idéias] causa das outras coisas [*primeiro nível*], Platão admite que os elementos constitutivos das Formas sejam os elementos de todos os seres. Como elemento material das Formas [= Idéias] ele punha o Grande-e-pequeno e, como causa formal, o Uno [= *segundo nível*]<sup>5</sup>.

Pode parecer que Platão, ao referir as coisas aos princípios, trate das coisas sensíveis ligando-as às Idéias [*primeiro nível*] e essas, por sua vez, aos

4. *Carta VII*, 344 d.

5. Aristóteles, *Metafísica*, A 6, 987 b 18-21 (Gaiser, *Test. Plat.*, 22 A = Krämer, 9).

números e desses suba aos princípios [*segundo nível*], descendo depois, através da geração, até as coisas das quais se falou<sup>6</sup>.

De tudo o que se disse aparece claro que os princípios dos corpos que podem ser captados somente com o pensamento devam ser incorpóreos. Se há seres incorpóreos que existem anteriormente aos corpos, nem por isso são sem mais necessariamente elementos das coisas que existem e princípios primeiros. Por exemplo, consideremos como as Idéias que, segundo Platão, são incorpóreas, preexistem aos corpos e como cada coisa que nasce nasce fundada nas relações com elas [*primeiro nível*]. Ora, não obstante isso, *elas não resultam primeiros princípios das coisas desde que cada Idéia, considerada singularmente se diz que é una, ao passo que, considerada em conjunto com outra ou com muitas outras se diz duas, três, quatro, assim que deve existir alguma coisa que está ainda acima da realidade delas, a saber, o número, por participação ao qual o um, o dois, o três ou um número maior se predica das Idéias.*

[...] Os princípios dos seres são, portanto, dois, a primeira unidade, por participação à qual todas as unidades que se contam são pensadas justamente como unidades e a dualidade indeterminada por participação à qual todas as dualidades determinadas são justamente dualidades [*segundo nível*]<sup>7</sup>.

Para os gregos, o problema metafísico por excelência é o seguinte: “Por que há *os muitos*?”, ou ainda, “por que e como do *Uno* derivam *os muitos*?”<sup>8</sup> E a novidade que Platão traz no nível da protologia reside justamente nessa tentativa de “*justificação*” radical e última da multiplicidade em geral em função dos Princípios do Uno e da Díade indefinida, e da sua estrutura bipolar.

A “Díade” ou “Dualidade indeterminada” não é, obviamente, o número dois, assim como o Uno, no sentido de Princípio, não é o número um. Ambos esses princípios têm *estrutura metafísica* e são, pois, *metamatemáticos*. Em particular, observamos que a “Díade” é *Princípio e raiz da multiplicidade dos seres*. Ela é pensada como dualidade de grande-e-pequeno no sentido de que é infinita grandeza

6. Teofrasto, *Metafísica*, 6 b 11-16 (Gaiser, *Test. Plat.*, 30 = Krämer, 8).

7. Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, X, 258 e 262 (Gaiser, *Test. Plat.*, 32 = Krämer, 12).

8. Heráclito, recordemo-lo, dizia justamente isso: “[...] de todas as coisas o *um* e do *um* todas as coisas” (Diels-Kranz, 22 B 11), fragmento que, no primeiro volume, escolhemos até como epígrafe do tratamento da filosofia pré-socrática nas suas origens (cf. vol. I, p. 45), e outras vezes apelou para o Uno.



e infinita pequenez, enquanto tendência ao infinitamente grande e ao infinitamente pequeno. É justamente em razão dessa duplicidade de direção (infinitamente grande e infinitamente pequeno) que é chamada “Díade infinita” ou “indefinida” e, por conseguinte, é também classificada como dualidade do muito-e-pouco, do mais-e-menos, do maior-e-menor, e como desigualdade estrutural. Com uma terminologia mais específica e técnica, mesmo que não tenha sido usada expressamente por Platão, podemos dizer que *a Díade é uma espécie de “matéria inteligível”* ao menos nos níveis mais altos (isto é, com exclusão da esfera cosmológica, na qual a Díade torna-se matéria sensível, como veremos). Ela é uma multiplicidade in-determinada e in-definida que, desempenhando o papel de substrato à ação do Uno, produz a multiplicidade das coisas em todas as suas formas. Além de Princípio de pluralidade horizontal, é também Princípio da gradação hierárquica do real. O problema do qual partimos resolve-se desse modo: a pluralidade, a diferença, e a gradação dos entes nascem da *ação do Uno que determina o Princípio oposto da Díade*, que é uma multiplicidade indeterminada. Os dois Princípios são, pois, *igualmente originários*. O Uno não teria eficácia produtiva sem a Díade, mesmo sendo hierarquicamente superior à Díade. Atendendo à exatidão devemos dizer que seria em si mesmo inexacto falar de *dois* Princípios se *dois* fosse compreendido em sentido aritmético. Com efeito, sendo os números posteriores aos Princípios e derivados deles, não podem ser aplicados aos Princípios senão em sentido metafórico. Deve-se falar de dois Princípios, entendendo o “dois” em sentido prototípico. *Nesse caso, seria mais exato falar não de dualismo, mas de “polarismo” ou de “bipolarismo”, na medida em que um Princípio exige estruturalmente o outro.*

## 2. O ser como síntese (mistura) dos dois Princípios

A ação do Uno sobre a Díade é uma espécie de de-limitação, de-terminação e de-finição do ilimitado, do indeterminado e do indefinido ou, como parece que Platão tenha dito, de equalização do desigual<sup>9</sup>. Os

---

9. Cf. Krämer, *Platone...*, pp. 155s. e os documentos na p. 156, nota 6.

entes que derivam da atividade do Uno sobre a Díade são uma espécie de síntese que se manifesta como *unidade-na-multiplicidade*, que é uma de-finição e de-terminação do indefinido e indeterminado. É esse o fulcro da protologia platônica: *o ser é produto de dois princípios originários e é uma síntese, um misto de unidade e multiplicidade, de determinante e indeterminado, de limitante e ilimitado*. Sobre esse tema Platão será levado a apresentar um esboço nos escritos, em particular no *Filebo*.

Sobre o *status* do Uno pensado como *acima* do ser é escassa a documentação da tradição indireta. Disso fala um testemunho, dizendo que o Uno é “*melius ente*”<sup>10</sup>, mas Platão decidiu-se a dar-nos a mais notável amostra desse ponto justamente no maior dos seus escritos. Assim, sobre a significação do *status* metafísico do Uno (que coincide com o Bem) entendido como *acima-do-ser* voltaremos mais adiante interpretando as afirmações platônicas que se encontram na *República*, onde expressamente se define o Bem como ἐπέκεινα τῆς οὐσίας<sup>11</sup>.

Ao invés, sobre o *status* da Díade como *não-ser*, ou seja, como estando abaixo do ser, é-nos dito:

Tal coisa é chamada instável, informe, indefinida e *não-ser* em virtude da negação do ser. Com ela nada tem a ver nem o princípio, nem a essência, mas move-se numa situação de desordem<sup>12</sup>.

Mas sobre um ponto é necessário que insistamos. Essa concepção dos dois Princípios supremos, ligados pelo *nexo bipolar* e a conseqüente concepção do ser (em todos os níveis, do mais alto ao mais baixo) como uma “mistura” de estrutura sempre bipolar refletem de maneira perfeita, na dimensão metafísica, a característica típica do modo de pensar dos gregos em todos os níveis, em particular nos níveis *teológico, filosófico e moral*.

Se se examina a expressão mais acabada da teologia grega tal como contida na *Teogonia* de Hesíodo, notar-se-á que, desde a origem, os Deuses e as forças cósmicas se dividiam em *duas esferas*

10. Proclo, *In Plat. Parm.*, pp. 38ss. Klibansky-Labowsky, parte que nos chegou apenas na tradução de Guilherme de Moerbeke (Gaiser, *Test. Plat.*, 50).

11. *República*, VI, 509 b.

12. Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 248, 13-16 Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 31 Krämer, 13).

*opostas*, encabeçadas pelo Caos e por Gaia e tendo respectivamente, como foi bem observado, as características da “*amorfidade*” e da “*forma*” as quais, justamente com essa oposição, resumem a totalidade do real. Também a segunda fase da teogonia, ou seja com o advento do reino de Zeus e dos Deuses olímpicos, essa concepção fundamental se mostra bem evidente. Os Titãs, derrotados por Zeus, são precipitados no Tártaro que é o “*contramundo, oposto polarmente*” ao Olimpo. Mas, há mais. Cada um dos Deuses se mostra como um *misto de forças com um caráter polarmente oposto*. Apolo, por exemplo, tem mesmo como símbolos típicos a doce lira e o arco com as flechas cruéis; Artemis é virgem e, juntamente, protetora das parturientes, e assim por diante. Além disso, toda divindade tem *uma outra divindade polarmente contraposta* como, por exemplo, Apolo tem polarmente contraposto Dionísio; Artemis tem como polarmente contraposta Afrodite, e assim por diante<sup>13</sup>.

Por isso Paula Philippson afirmou justamente que “*a forma polar*” é a estrutura de base da teogonia grega e, em geral, do modo grego de pensar. Leiamos suas conclusões sobre esse tema, que se ajustam de maneira perfeita à ordem de pensamentos que estamos desenvolvendo e comprovam de modo eloquente, segundo nos parece, a tese que estamos defendendo. “A forma polar do pensamento vê, concebe, modela e organiza o mundo, como unidade, em pares de contrários. São esses a forma com a qual o mundo se apresenta ao espírito grego e com a qual ele transforma e concebe em ordenamentos e como ordenamentos a multiplicidade do mundo. Esses pares de contrários da forma polar de pensamento são fundamentalmente diferentes dos pares de contrários da forma de pensamento monística ou da dualista, no âmbito das quais os pares se excluem ou então, combatendo-se reciprocamente, se destroem ou, finalmente, reconciliando-se, cessam de existir como contrários [...]. Ao contrário, na forma polar de pensamento, os contrários de um par não somente estão entre si indissoluvelmente unidos, como os pólos do eixo de uma esfera, mas são, na sua mais íntima existência lógica, isto é, exatamente

---

13. Ver P. Philippson, *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zurique 1944; trad. ital. com o título *Origini e forme del mito greco*, Boringhieri, Turim 1983, *passim*.

*polar*, condicionados pela sua oposição: perdendo o pólo oposto eles perderiam seu próprio sentido. Esse sentido consiste exatamente no fato de eles, como contrários — do mesmo modo que o eixo que os separa e, no entanto, os une — serem parte de uma unidade maior que não pode ser definida exclusivamente a partir deles: para exprimir-se em termos geométricos, eles são pontos de uma esfera perfeita em si mesma. Essa forma polar do pensamento informa necessariamente toda objetivização do pensamento grego. Por isso, foi no seu seio que se formou a visão grega do divino”<sup>14</sup>.

A concepção polar da qual estamos falando constitui, na verdade, um eixo de sustentação do pensamento grego, como Aristóteles reconheceu da maneira mais explícita e justamente com relação ao pensamento filosófico:

Além disso, uma das duas séries dos contrários é privação, e todos os contrários se podem reduzir ao *ser e ao não-ser, ao uno e aos muitos*; por exemplo, o repouso ao uno e o movimento ao múltiplo. Ora, quase todos os filósofos estão de acordo em admitir que os seres e a substância são *constituídos por contrários*; com efeito, todos põem como princípios os contrários. Alguns põem como princípios ímpar e par, quente e frio, outros ainda limite e i-limite, outros, enfim, amizade e discórdia. E também *todos os outros contrários se reduzem manifestamente ao uno e aos muitos* (pressupomos essa redução já por nós levada a cabo em outro lugar); portanto também os princípios dos outros filósofos se reduzem inteiramente a esses dois gêneros<sup>15</sup>.

Além do pensamento filosófico, poderíamos também chamar a atenção naturalmente para o *pensamento moral* dos gregos, sobretudo tal como era expresso nos Sete Sábios e nos poetas gnômicos, nos quais essa polaridade e síntese estrutural dos princípios opostos se mostra evidente. As máximas “usa com medida”, “nada em demasia”, “o melhor está no meio”, “a medida é a melhor coisa” pressupõem de maneira exata e essencial um “limite” oposto a um “i-limite” (esse último constituído pelo excesso e pelo defeito), ou seja, *uma visão sintética polarmente conotada*. Tese essa da qual Aristóteles se servirá amplamente na sua célebre doutrina das “virtudes éticas”

---

14. Philippson, *Origini...*, pp. 65s.

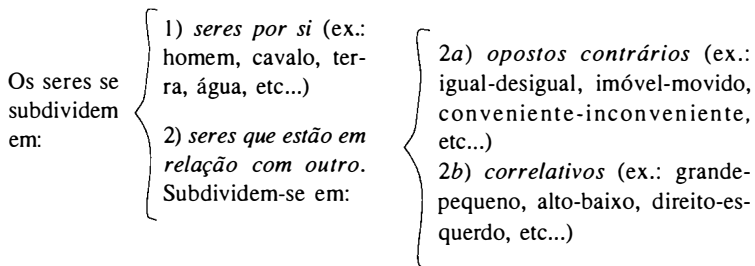
15. Aristóteles, *Metafísica*, Γ 1, 1004 b 27-1005 a 2.

Para concluir: a teoria platônica dos Princípios, justamente com as características que acima ilustramos, representa, na verdade, *a doutrina filosófica mais elevada e o modo mais típico e profundo do pensar em geral dos gregos e igualmente do seu imaginar e sentir, exprimindo verdadeiramente o símbolo supremo da espiritualidade da cultura grega.*

### 3. A divisão categorial do real

Dos dois Princípios supremos derivam os Números ideais, bem como as Idéias, que têm estrutura numérica e, em conseqüência, todas as coisas. No entanto, Platão não se limitou a essa dedução e, a modo de comprovação, ou seja, como argumentação essencial de confirmação, apresentou também uma divisão categorial de toda a realidade *com o escopo de demonstrar como todos os seres devam ser efetivamente referidos aos dois Princípios enquanto derivam da sua mescla.* Trata-se de uma argumentação de extrema importância teórica e histórica porque, além de iluminar as linhas de fundo das "Doutrinas não-escritas", está também nos fundamentos da posterior doutrina das categorias de Aristóteles (que dela recebe uma inspiração fundamental, embora a oriente em diferente direção).

Essa divisão categorial é atestada por boas fontes<sup>16</sup> de modo bastante amplo e aparece também claramente nos próprios diálogos. Eis o esquema sinótico:



16. Sobretudo por Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, X, 263ss. (Gaiser, *Test. Plat.*, 32 = Krämer, 12); Simplicio, *In Arist. Phys.*, pp. 247, 30s. Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 31 = Krämer, 13); várias passagens de *Divisiones Aristoteleae* (Gaiser, *Test. Plat.*, 43 e 44 = Krämer, 27-31).

À primeira vista pode surpreender a distinção entre contrários (2a) e correlativos (2b), dado que ambos são seres-em-relação-a-outro. Mas os primeiros distinguem-se nitidamente dos segundos: com efeito, os contrários não podem coexistir simultaneamente, e o desaparecimento de um dos contrários coincide com o produzir-se do outro (pensemos, por exemplo, na vida e na morte, no móvel e no imóvel); ao contrário, os correlativos são caracterizados pelo coexistir e pelo desaparecer juntamente (não há alto se não há baixo, não há direita se não há esquerda, e assim por diante). Além disso, os primeiros não admitem um meio termo (não há meio termo entre vivo e morto, entre móvel e imóvel); os segundos, ao contrário, o admitem (entre o grande e o pequeno há no meio o *igual*, entre o mais e o menos há no meio o *suficiente*, entre o agudo e o grave há no meio o *harmônico*). Enfim, deve-se notar que essa distinção categorial e, portanto, essas diversas categorias não são puras distinções lógicas e abstratas, mas sim *conhecimento da própria estrutura do ser*. E o mesmo vale, obviamente, para os opostos correlativos, seja em nível geral, seja em nível particular. Encontramo-nos, pois, em face de Idéias absolutamente gerais.)

O proceder dessa distinção categorial dos seres fundamenta-se sobre um esquema de relações típico do mundo ideal, que sobe das espécies aos gêneros, isto é, sempre em direção ao mais universal, segundo a gradação seguinte:

1) Os “seres por si” (ou substanciais) caem sob o gênero da Unidade. Com efeito, os seres em si ou substanciais são seres perfeitamente *diferenciados, definidos e determinados*, e toda coisa é diferenciada, definida e determinada justamente na medida em que é uma (ou seja, pela ação adequada do Uno).

2a) Os seres que estão entre si em relação de “oposição de contrariedade”, ou seja, os contrários, entram nos gêneros do “igual” e do “desigual” (diverso). O primeiro dos membros dessa série não está submetido ao “mais ou menos”, enquanto o segundo o está. Por exemplo, enquanto o imóvel não pode ser mais ou menos imóvel e, analogamente, o conveniente não pode ser mais ou menos conveniente, o que é movido pode ser mais ou menos movido, assim como

o que é inconveniente pode ser mais ou menos inconveniente. Ulteriormente o "igual" refere-se ao Uno pela razão de que o Uno representa o igual a si mesmo de maneira primária. Ao contrário, o "desigual", enquanto implica o mais ou o menos, implica também o excesso e o defeito, devendo ser referido ao Princípio da Díade indefinita.

2b) Os seres que constituem pares de "correlativos" implicam uma referência ao "excesso" e ao "defeito", não estando a sua relação recíproca definida estruturalmente, enquanto cada um dos termos pode crescer ou decrescer e, portanto, tornar-se "mais" ou "menos". Por exemplo, no par "grande e pequeno" o primeiro termo pode ser "mais ou menos" de quanto é em determinado momento, e assim também o segundo. O mesmo vale para o "alto e baixo" e para os outros correlativos. Com efeito, esse tipo de relação funda-se na indeterminação dos dois termos. Esses seres são colocados sob o gênero do "excesso-e-defeito". E o "excesso-e-defeito" refere-se, como sabemos, ao Princípio da Díade indefinida.

É quase desnecessário observar que a redução aos Princípios acima exposta não implica que alguns seres dependam somente do primeiro princípio e que outros dependam somente do segundo, porque *tudo o que é posterior aos Princípios implica mistura e síntese de ambos*. Tal síntese implica, antes, que em alguns seres prevaleça a ação do primeiro Princípio (ou seja, do Uno), enquanto em outros entes prevaleça a ação do segundo (ou seja, da Dualidade indeterminada). Em todo caso, a *unidade* permanece o constitutivo ontológico fundamental, também no seu diferente grau de *prevalência* sobre o Princípio oposto<sup>17</sup>.

---

17. O primeiro estudioso que explicou devidamente e reavaliou essa doutrina foi P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949. Ver, ademais, Krämer, *Arete...*, pp. 282-379; 438ss.; Krämer, *Platone...*, pp. 159s.; Gaiser, *Platons...*, pp. 24s.; 73-88; 177s.; Gaiser, *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung*, in: AA.VV., *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg 1968, pp. 31-84 e, especialmente, pp. 63ss.; Reale, *Platone...*, pp. 261ss.

#### 4. Números ideais e estrutura numérica do real

Outro ponto que sempre representou grave obstáculo à compreensão da protologia platônica é constituído pela *doutrina dos números ideais* e pela típica *redução platônica das Idéias a Números*, ou seja, pela concepção das Idéias como Idéias-Números. Sabemos que essa conexão entre as Idéias e os Números ideais não coincidiu com a descoberta da teoria das Idéias, mas teve lugar depois dela<sup>18</sup>. É verossímil que tenha acontecido juntamente com a formulação sistemática e global da teoria dos Princípios, ou seja, quando Platão mostrou-se capaz de dotar a teoria das Idéias com a fundação protológica.

Um primeiro esclarecimento evitará uma série de confusões e equívocos. Os Números ideais dos quais nos ocupamos não são os números *matemáticos*, mas os *metafísicos*: isto é, são, por exemplo, o Dois como essência da dualidade, o Três como essência da trinalidade, e assim por diante. Os Números são *as essências dos números matemáticos* e, como tais, são “não-operacionais”, a saber, não podem submeter-se às operações aritméticas. Eles têm um *status* metafísico, diferente do que cabe aos números matemáticos, justamente pela razão de que não representam simplesmente números, mas constituem a essência dos números. Consequentemente, não tem sentido somar a essência do dois com a essência do três, ou subtrair a essência do dois da essência do três, e assim por diante. Os Números ideais constituem modelos ideais supremos. Além disso, os Números ideais são apresentados como “primeiros a serem gerados” porque (como foi bem observado pelos estudiosos) *eles representam em forma originária, isto é, paradigmática, a estrutura sintética de unidade-na-multiplicidade que caracteriza todos os diferentes planos do real e todos os seres em todos os níveis*. A essência do Número ideal consiste numa determinação e delimitação específica produzida pelo Uno sobre a Díade, que é uma multiplicidade indeterminada e ilimitada de grande-e-pequeno.

Uma vez explicado exatamente esse ponto, podemos esclarecer uma série de pontos-chave em vista da compreensão dessa difícil doutrina.

---

18. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, M 7, 1078 b 7-12; cf. o que dissemos in *Platone...*, pp. 244s.



a) Entre Idéias e Números, há uma conexão estreita, mas *não uma identificação ontológica total*.

b) Cada Idéia não se reduz a um Número exato. Platão não segue uma via de caráter aritmológico ou aritmosófico, e não se mostra condicionado por uma espécie de mística numérica. Tal doutrina é própria dos pitagóricos e, sobretudo, dos neopitagóricos, enquanto o caminho seguido por Platão apresenta um *caráter fortemente racionalista*.

c) Essa doutrina platônica não pode ser interpretada com base no conceito moderno de número *inteiro* que exprime determinada quantidade, ou ainda como pura abstração conceptual. O. Töplitz demonstrou que, para os gregos, o número é pensado sempre não tanto como número inteiro, ou seja, como uma espécie de grandeza compacta, e sim como uma relação articulada de grandezas e de frações de grandezas, de logoi, de analoghiai. Se assim é, o *logos* grego se mostra essencialmente vinculado à dimensão numérica e significa fundamentalmente "relação". Por conseguinte, para os gregos resulta perfeitamente natural *traduzir as "relações" em "números"* e indicar com números as relações, justamente por causa dessa conexão que vigora entre número e relação<sup>19</sup>. Com base nessas explicações, eis a solução do problema. Cada Idéia está numa posição exata no mundo inteligível, segundo sua maior ou menor universalidade e segundo a forma mais ou menos complexa das relações que mantém com outras Idéias (que estão acima ou abaixo dela). Essa *trama de relações* pode ser reconstruída e determinada mediante a dialética e, pelas razões já explicadas, pode ser expressa "numericamente" (dado que o número exprime justamente uma relação). *Portanto, na concepção do número como "proporção" (logos) reside a chave para se poder ler e compreender esse ponto verdadeiramente muito delicado das "Doutrinas não-escritas"*

d) Os números ideais não multiplicam os entes além do verossímil, sem uma razão adequada. Com efeito, Aristóteles nos diz expres-

---

19. O. Töplitz, *Das Verhältniss von Mathematik und Ideenlehre bei Plato*, in "Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik", 1 (1929/31), pp. 3-33, agora na coletânea de vários estudos organizada por O. Becker, *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt 1965, pp. 45-75. Essa tese foi acolhida e difundida por J. Stenzel, P. Wilpert, e, também, por Gaiser e por Krämer.

samente que Platão, na geração dos números ideais, “avançava até a Década”<sup>20</sup>. Portanto, ele subordinava à Década e articulava com ela os processos dedutivos de todos os outros números. Provavelmente reduzia os números inteiros (mas esses também concebidos de modo articulado) à Década, e compreendia todos os outros números como *logoi* no sentido acima explicado.

Também essa doutrina, assim como a doutrina dos Princípios primeiros, longe de representar desvios do pensamento de Platão, ou mal-entendidos dos discípulos, representa um vértice metafísico que revela, na sua versão teórica, uma das cifras mais emblemáticas do espírito dos gregos.

Para explicar a teoria das Idéias e a dimensão “visual” que ela implica, Friedländer escreveu (como antes já lembramos) que “Platão possuía [...] o olhar plástico do heleno, um olhar de natureza igual à daquele com que Policeto viu o cânon [...] e também da mesma natureza daquele que o matemático grego dirigia às puras formas geométricas”<sup>21</sup>. Ora, segundo nos parece, tal consideração se aplica justamente, e com mais razão, à redução das Idéias a Números como a arte dos gregos no-lo demonstra de maneira perfeita. Com efeito, a arquitetura e a escultura fundavam-se, na Grécia, sobre um “*cânon*” (correspondente ao *nomos*, isto é, à lei que regulava a música) e que exprimia (contrariamente ao que vigorava no âmbito de outras civilizações) uma “regra de perfeição” essencial que os helenos indicavam por meio de uma proporção perfeita, que se podia exprimir de maneira exata com números. A “*forma (= Idéia)*” *que de várias maneiras é realizada nas artes plásticas, podia ser reduzida, para os gregos, a proporção numérica e a número*. Mais ainda, a perfeição da figura e da forma retratada na escultura era ligada não só às relações numéricas das partes entre si e das partes com o todo, *mas também com as figuras geométricas*.

Lembremos, por exemplo, a célebre representação que se tornou clássica, designada com a expressão *homo quadratus* (em grego *ανηρ τετραγωνος*) que incluía de modo perfeito o homem num quadrado

---

20. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, M 8, 1084 a 12-b 2; XII, 8, 1073 a 18-22 (Gaiser, *Test. Plat.*, 61 e 62).

21. Friedländer, *Platon...*, p. 13 (trad. ital. p. 15).

e esse num círculo, tendo como centro o umbigo. Também na arte da cerâmica dos vasos existiam *cânones* expressos em *proporções numéricas* que regulavam as relações entre altura e largura, e procediam do mais simples a outros mais complexos que espelhavam a proporção da seção áurea, amplamente utilizada também nas construções dos edifícios e das estátuas<sup>22</sup>.

As conclusões às quais desejávamos chegar são as seguintes. *O olhar plástico dos gregos não via a Forma ou Figura (Idéia) como algo de último; mas via, para além dela algo ulterior, a saber, o número e a relação numérica.* Procure-se, agora, transferir tudo isso ao plano alcançado pela “segunda navegação” de Platão; desse modo se conseguirá a correspondência perfeita, em nível metafísico, daquilo que os artistas gregos exprimiram com as suas criações. *As Idéias que exprimem as formas espirituais e a essência das coisas não são a razão última das coisas, mas supõem algo ulterior que consiste, justamente, nos Números e nas relações numéricas e, portanto, nos Princípios supremos, dos quais derivam os números e as relações numéricas.*

## 5. As realidades matemáticas

Explicamos que os *Números ideais* (assim como as Idéias que, possuindo uma estrutura numérica, podem ser todas qualificadas como Idéias-números) *são muito diferentes dos números e dos objetos matemáticos em geral*, os quais ocupam um lugar ontologicamente “intermediário” (μεταξύ), isto é, um lugar que está *no meio* entre os entes ideais e os entes sensíveis.

Eis um importante testemunho de Aristóteles:

Além disso, Platão afirma que, juntamente com os sensíveis e com as Formas [= Idéias], existem os *entes matemáticos intermediários* (μεταξύ) *entre uns e outros*, os quais diferem dos sensíveis porque imóveis

---

22. Sobre esses temas, ver as excelentes páginas de W. Tatarkiewicz, *History of Aesthetics*, vol. I: *Ancient Aesthetics*, Haia-Paris-Varsóvia 1970 (trad. ital. Einaudi, Turim 1979), *passim*.

e eternos, e diferem das Formas porque deles há muitos exemplares, ao passo que cada Forma é somente uma e indivídua<sup>23</sup>.

Eis uma doutrina que surpreende à primeira vista, mas que, de fato, entra perfeitamente no quadro geral do pensamento platônico. Estes seres matemáticos são “intermediários” na medida em que, de um lado, são *imóveis* e *eternos* como o são as Idéias (e os Números ideais) e, do outro, há deles muitos da mesma espécie. Têm portanto, ao mesmo tempo, um caráter fundamental das Idéias e um caráter típico das coisas sensíveis, e justamente por isso são “intermediários” Platão os introduziu pelos motivos seguintes. a) Os números sobre os quais a aritmética trabalha não são sensíveis, mas sim inteligíveis, como demonstram as ciências que se ocupam com eles. b) Por outro lado, os números e as grandezas com os quais se ocupam a aritmética e a geometria não podem ser os Números ideais nem as Grandezas ideais, porque as operações aritméticas implicam muitos números iguais e as operações e demonstrações geométricas implicam numerosas figuras iguais e múltiplas figuras que são variações da mesma essência (por exemplo, muitos triângulos iguais e muitos de todos os tipos dos quais se fala nas demonstrações), enquanto cada um dos Números ideais é único assim como é única cada uma das Figuras ideais.

Tendo-se presente isto ficam bem explicadas as conclusões platônicas acerca da existência de *entes matemáticos* que possuem características “intermediárias” entre o mundo inteligível e o mundo sensível. Os entes matemáticos são como as realidades inteligíveis, porque são imóveis e eternos, ao mesmo tempo que são análogos às realidades sensíveis porque deles há muitos da mesma espécie. A fonte teórica dessa doutrina deve buscar-se na convicção muito enraizada em Platão da correspondência estruturalmente perfeita entre conhecer e ser (“a mesma coisa é o conhecer e o ser”<sup>24</sup>) segundo a qual a determinado nível de conhecimento de determinado tipo deve necessariamente corresponder um determinado nível de ser.

Portanto, ao nível do conhecimento matemático, superior ao nível do conhecimento sensível, mas inferior ao nível do conhecimento

---

23. Aristóteles, *Metafísica*, A 6, 987 b 14-18 (Gaiser, *Test. Plat.*, 22 A = Krämer, 9). Sobre o problema, ver a bibliografia no volume V.

24. É o famoso fragmento de Parmênides, Diels-Kranz, 28 B 3.

dialético, deve corresponder um plano que possua as respectivas conotações ontológicas (no nosso caso, trata-se dos *muitos números* semelhantes requeridos pelas operações, das *muitas figuras* semelhantes — os muitos quadrados, os muitos triângulos, e assim por diante — requeridos pelas operações e demonstrações geométricas).

Essa “Doutrina não-escrita” é essencial para compreender a estrutura gnosiológica platônica que se encontra nos Diálogos (em particular na *República*), já que ela constitui uma marca fundamental do sistema. Além disso, ela proporciona um ótimo encaminhamento para conhecer a própria realidade. E isso explica perfeitamente o importante papel cognoscitivo que Platão atribuía à matemática na Academia, com o fito de preparar a mentalidade dialética. Com toda razão, pois, Gaiser afirma o seguinte: “[...] justamente porque as realidades matemáticas em senso estrito estão no meio da estrutura do ser e aqui reúnem manifestamente em si as propriedades opostas do que é subordinado e do que é supra-ordenado, é possível ver igualmente no âmbito dos objetos matemáticos *um Modelo de toda a realidade*”<sup>25</sup>. Naturalmente trata-se de um “modelo” em sentido *analógico*, na medida em que matemática e metafísica permanecem bem distintas. Com efeito, “a estrutura do ser ele mesmo não é de modo especial de tipo matemático; consideradas no seu complexo, as leis matemáticas não têm seu fundamento no âmbito matemático, mas, em última instância, nos princípios gerais do ser”<sup>26</sup>.

Em uma palavra: Platão não matematizou a metafísica, mas, ao contrário, fundou metafisicamente e, por conseguinte, utilizou metafisicamente, *em chave analógica*, a matemática.

---

25. Gaiser, *Platons...*, p. 89.

26. Gaiser, *Platons...*, p. 299.

#### IV. A METAFÍSICA DAS IDÉIAS À LUZ DA PROTOLOGIA DAS “DOUTRINAS NÃO-ESCRITAS” E AS ALUSÕES DE PLATÃO À DOUTRINA DOS PRINCÍPIOS

##### 1. Os juroz pagos por Platão na “República” em torno ao Bem e a dívida deixada aberta

Na passagem de Hegel acima citada<sup>1</sup>, diz-se (e com fundadas razões) que o filósofo não é dono dos próprios pensamentos como de coisas exteriores, mas, ao contrário, é possuído por eles e *não pode não exprimi-los*. Qualquer que seja o seu modo de manifestar-se, nele estão sempre contidos os conceitos fundamentais. Eis o que justamente se verificou por sua vez no caso de Platão: com efeito, também nos seus escritos (como igualmente na dimensão da oralidade), embora mantendo a determinação rigorosa de *calar algumas coisas* (ou ao menos de não exprimi-las *expressis verbis*), ele fez uma série de referências e alusões a elas e até de modo cada vez mais freqüente, justamente *porque nenhum filósofo possui as verdades fundamentais como coisas exteriores, e nenhum filósofo pode pô-las à parte e escondê-las, por estar totalmente possuído por elas*.

Resta, no entanto, o fato de que hoje podemos entender essas vigorosas alusões e essas referências contínuas *unicamente* apoiados nos “socorros” trazidos pela tradição indireta. Konrad Gaiser cunhou uma imagem muito bela que exprime excelentemente o sentido e a estrutura do modo de falar e de exprimir-se por escrito de Platão: “O leitor [...] deve esforçar-se por captar a verdade nesses escritos não diversamente de como se esforça para entender as sentenças dos oráculos. Aos diálogos platônicos pode-se aplicar o que Heráclito disse do Deus de Delfos: ‘Não afirma nem esconde, mas deixa entender por sinais’ (οὔτε λέγει, οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει). São textos cuja significação se manifesta ao leitor somente por meio da interpretação e de um esforço pessoal de assimilação”<sup>2</sup>. Naturalmente trata-

---

1. Cf. *supra*, pp. 23-24.

2. Gaiser, *Platone come scrittore...*, p. 89; o fragmento citado de Heráclito está em Diels-Kranz, 22 B 93.

um esforço pessoal não somente levado adiante sobre bases subjetivas, mas também sobre um fundamento *objetivo*, a saber, justamente à luz do que a tradição indireta nos transmitiu sobre as “Doutrinas não-escritas” e que muito nos ajuda a entender aquele “dizer” e “não dizer”, mas “aludir” com uma série de referências que se tornam, assim, exemplares.

Começemos pelo exemplo mais significativo constituído pela *República*, obra-prima que resume todas as conquistas de todos os escritos platônicos anteriores e lança as bases das que hão de vir.

Os livros centrais da *República* contêm um tratado *Sobre o Bem* que vai diretamente ao núcleo das temáticas reservadas, em vista da sua explicação completa, ao ciclo de lições ministradas por Platão no interior da Academia e, portanto, à dimensão da oralidade. A contigüidade entre o *escrito* e o *não-escrito* nesses livros mostra-se fundamental, e o jogo do não afirmar nem esconder, mas dizer por meio de uma série de alusões torna-se verdadeiramente paradigmático. Platão, com efeito, depois de ter explicado que, para compreender a fundo a natureza da justiça e da virtude é preciso alcançar *a justa medida* ou, mais exatamente, *a medida completa* (ou seja, a medida suprema) e que é necessário avançar além daquilo que ele expôs nos primeiros cinco livros, esclarece que esse justamente é o “conhecimento máximo” e para chegar até ele é necessário percorrer um “longo caminho”, que implica um grande empenho e uma fadiga não desprezível. Esse “conhecimento máximo”, a conquista do *máximo rigor e exatidão*, é o conhecimento da *Idéia do Bem, da qual a justiça e a virtude* (e, em geral, todas as coisas) derivam o seu ser *úteis e proveitosas*. Dela *deriva todo valor axiológico*. Conseqüentemente, os livros centrais da *República* deveriam concentrar-se justamente sobre a definição dessa Idéia, isto é, sobre a *definição da essência do Bem em si e por si*. Ao invés, Platão remete-o a outra ocasião e a um plano diferente. Em primeiro lugar, diz ao interlocutor que este “ouviu” dele a doutrina do Bem “não poucas vezes”, ao contrário, “muitas vezes”; e como *nehnum* diálogo anterior à *República* fala da Idéia do Bem, as “muitas vezes” nas quais Platão falou dela referem-se obviamente à “oralidade” (ao tê-la “ouvido” justamente nessa dimensão).

Eis a passagem muito significativa:

— Lembra-te, disse eu, de que depois de ter distinguido as três formas da alma delas deduzimos, tratando da justiça, da temperança, da fortaleza e da sabedoria, o que seja cada uma dessas virtudes?

— Se não me lembrasse, disse ele, não seria digno de ouvir o resto.

— E também do que foi dito antes delas?

— O quê?

— Dizíamos a certa altura que, para poder vê-las do modo mais belo, dever-se-ia empreender uma volta maior, ao termo da qual elas nos apareceriam em toda a sua clareza, mas que também era possível articular as demonstrações seguintes ao que fora dito antes. E então respondestes que isto era o suficiente, e assim permaneceu o que naquela ocasião se disse, a meu parecer com pouca exatidão. Mas, se para vós foi suficiente, a vós cabe agora dizê-lo.

— Quanto a mim, ele disse, parece-me que foram ditas segundo a *medida justa* (μετρίως); e assim também pareceu aos outros.

— Mas, meu caro, disse eu, *uma medida* (μέτρον) *de coisas dessa natureza que deixe de fora uma parte qualquer do ser não é, na verdade, uma medida justa* (μετρίως): *com efeito, nada de imperfeito pode ser medida* (μέτρον) *do que quer que seja*. No entanto, algumas vezes parece a alguns que isto seja suficiente e que não se deva pesquisar mais adiante.

— De fato, disse ele, muitos assim procedem em razão da sua indolência.

— É justamente isso que deve evitar, respondi, mais que todos o guardião da cidade e das leis.

— Naturalmente, disse.

— Assim, companheiro, disse eu, ele deve andar pelo caminho mais longo e esforçar-se no aprender tanto quanto nos exercícios ginásticos; caso contrário, como acabamos de dizer, *jamaiz chegará ao termo dessa ciência que é a mais excelente e a que mais lhe convém* (τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος).

— Mas esses não são os objetos mais altos (μέγιστα) ou há ainda algo superior à justiça e aos objetos sobre os quais discorreremos?

— Sim, disse eu, existe algo mais alto e esses mesmos objetos não convém considerá-los apenas em esboço como fizemos agora e *transcurar a contemplação do quadro perfeito. Ou não seria ridículo esforçar-se em vista de coisas de pouco valor para que tenham toda a perfeição e nitidez possíveis e não entender que o que é excelente merece também uma exatidão perfeita?*

— Sem dúvida, disse ele, assim é; mas pensas que, a respeito desse conhecimento supremo e de tudo o que a ele diz respeito, haja alguém que te deixará ir adiante sem perguntar o que é?



— Certamente que não, respondi eu, mas cabe a ti perguntar. De qualquer maneira, *já o ouviste repetidas vezes*; mas agora, ou não refletés sobre isto, ou pretendes causar-me embaraço fazendo objeções. E acho que é esse o caso; *pois, que a Idéia do Bem* (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) *seja o conhecimento mais excelente* (μέγιστον μάθημα) *já o ouviste muitas vezes* e é servindo-se dela que a justiça e tudo o mais se tornam úteis e proveitosos. E também agora sabes bem que é isso mesmo que estou dizendo, acrescentando *que não conhecemos essa Idéia suficientemente*. E se não a conhecemos, mesmo que conhecêssemos tudo o mais fora dela da maneira mais perfeita, *sabes que daí não nos derivaria vantagem alguma, o mesmo acontecendo se possuíssemos qualquer outra coisa sem o Bem. Ou crês que é vantagem possuir qualquer coisa se essa posse não é boa? Ou conhecer tudo sem conhecer o Bem, não conhecendo nada de belo e bom?*

— Por Zeus, respondeu ele, eu não<sup>3</sup>.

Evidentemente essa referência ao que é “ouvido” não é bastante, já que com o Bem se toca justamente o núcleo das doutrinas apresentadas na *República* e, por conseguinte, Platão deve revelar o suficiente, ao menos em certa medida, *para dar um sentido ao seu texto escrito, que tem como centro exatamente esse tema*. E o caminho escolhido por Platão foi verdadeiramente o mais belo. A doutrina completa e exaustiva *Em torno ao Bem* permanece como uma grande conta ou dívida a ser paga noutra oportunidade; aqui, nos livros centrais da *República* serão pagos somente os *juros*, mas em medida proporcional com respeito à dívida que será saldada de outra vez, noutra circunstância. Jogando mesmo, com grande habilidade artística, com a dupla significação do termo *τόκος* que quer dizer “*juro*” e “*fruto*”, associa esse termo a *ἐχγονος* que quer dizer “*descendente*”, ou seja “*filho*” e, portanto, “*fruto*” em sentido analógico, para dizer que *o que é aqui apresentado é justamente um juro-fruto do Bem* e, portanto, seu “*filho*” que reflete em proporções diminutas o pai, assim como o lucro é proporcional ao capital (para usar uma terminologia moderna).

Eis as palavras exatas de Platão:

— Por Zeus, Sócrates, disse Glauco, não te afastes agora que estás quase no fim. Com efeito, para nós bastará que trates igualmente do Bem, como trataste da justiça, da temperança e das outras virtudes.

---

3. *República*, VI, 504 a-505b.

— Também a mim, companheiro, bastaria e muito. *Mas temo não ser capaz disso e que meu zelo despropositado me torne ridículo. Mas, caríssimos, deixemos de lado por agora tratar do que seja o Bem em si; parece-me tarefa superior ao nosso esforço presente chegar até o que penso a respeito.* Mas, se é do vosso agrado, desejo falar do que me parece ser o filho (ἔκγονος) do Bem; se não, deixemo-lo de lado.

— Fala, disse ele; outra vez pagarás a explicação do que seja o pai.

— *Gostaria mesmo, disse eu, de poder pagá-la e de ser cobrado por vós e não limitar-me, como fazemos agora, somente aos juros (τόκους). Enquanto isso tomai para vós esses juros e esse filho (τόκον τε καὶ ἔκγονον) do Bem. Mas ficai atentos para que involuntariamente eu não vos engane prestando-vos uma conta errada dos juros.*

— Ficaremos, tanto quanto possível, atentos, disse ele; quanto a ti cabe apenas falar<sup>4</sup>.

O “filho” do Bem (ou seja, o juro do capital original) é representado pelo Sol numa página que, sob muitos aspectos, tornou-se uma das mais famosas ou mesmo a mais famosa, porque apresenta a semelhança mais clara e mais bela que, por meio de imagens, revela tudo o que Platão quis confiar aos escritos acerca do Bem<sup>5</sup>.

A comparação é constituída por Platão da maneira seguinte.

a) O Artesão dos sentidos (o Demiurgo dos sentidos) fabricou da maneira mais preciosa a faculdade de *ver* e a correspondente de *ser visível*, ao passo que, entre a visão e o visível, introduziu um *terceiro elemento* para reuni-los. Cada um dos outros sentidos se mostra diretamente acoplado ao seu objeto, enquanto a visão e o visível são unidos por um *vínculo de valor maior*, isto é, pela luz. Ora, a fonte da luz é o Sol. Mas a vista não é da mesma natureza do Sol; e, no entanto, entre os órgãos dos sentidos, ela é a mais semelhante ao Sol e recebe do Sol a própria capacidade e o próprio poder. Além disso, como o Sol produz a faculdade de ver própria da visão, assim ele é visto por ela. Portanto, a visão recebe a sua capacidade do Sol e, justamente por isso, ela pode ver também o Sol.

b) Ora, o Bem pode ser explicado por analogia com o Sol, que exatamente por essa razão foi apresentado como sendo o “filho” do Bem. Na esfera do inteligível, o Bem está em relação ao inteligível

4. *República*, VI, 506 d-506 a.

5. *República*, VI, 507 a-509 c.

e à inteligência em função e proporção análogas àquelas que o Sol, na esfera do sensível, exerce com relação à visão e ao visível. Quando os olhos vêem as coisas na obscuridade da noite vêem pouco ou nada; ao contrário, quando vêem as coisas iluminadas pelo Sol, vêem-nas com clareza e a vista assume o seu papel adequado. Assim sucede também com relação à alma a qual, quando fita o que está misturado com escuridão, ou seja, o que nasce e morre, é capaz apenas de opinar e fazer conjecturas e quase parece não ter inteligência, ao passo que, quando contempla o que é iluminado pela verdade e pelo ser, isto é, o inteligível puro, eleva-se à sua estatura e à sua função própria.

Isso posto, eis como, por analogia com o Sol (o “filho”) o Bem (o “pai”) cumpre a sua função própria essencial e eis o que dela deriva. A Idéia do Bem confere às coisas conhecidas *a verdade*, e a quem a conhece confere *a faculdade de conhecer a verdade das coisas*; enquanto tal, a Idéia do Bem é, ela mesma, cognoscível. E como a visão e o que é visto não são o Sol, mas são afins ao Sol, assim também o conhecimento e a verdade não são o Bem, mas afins ao Bem. Além disso, como o Sol está acima da visão e do que é visto, assim *o Bem está acima do conhecimento e da verdade*. O Bem vem a ser uma beleza extraordinária na medida em que *excede em beleza o conhecimento e a verdade*.

c) Mas a comparação com o Sol oferece ulteriores indicações. Como o Sol não somente dá às coisas a capacidade de serem vistas, mas causa igualmente sua geração, crescimento e nutrição, mesmo não estando ele próprio implicado na geração, de maneira análoga o Bem não somente causa a cognoscibilidade das coisas, mas *causa igualmente o ser e a essência, não sendo um “ser” ou uma “essência”, e sim superior à essência em dignidade e poder*.

Eis, na sua parte conclusiva, o texto célebre entre todos:

— Portanto, disse eu, fica sabendo que esse é o que chamo filho do Bem, que o Bem gerou análogo a si mesmo: *o que é o Bem no mundo inteligível com relação à inteligência e aos inteligíveis, assim é o Sol no mundo visível com relação à vista e às coisas visíveis*.

— Como assim? disse ele; completa a tua explicação.

— Sabes que quando alguém não dirige a sua vista para aquelas coisas sobre cujas cores não se difunde a luz do dia, mas apenas os clarões noturnos, a vista fica ofuscada e parece cego, como se não tivesse uma vista pura.

— Isso mesmo, disse ele.

— Mas creio que quando a dirige para as coisas iluminadas pelo Sol, vê claramente e torna-se evidente que esses mesmos olhos têm a visão pura.

— E daí?

— Assim também pensa que seja a condição da alma. Quando volve seu olhar ao que é iluminado pela verdade e pelo ser, logo o conhece e se mostra dotada de inteligência; quando, ao contrário, se volta para o que está misturado com escuridão, o que nasce e morre, pode apenas emitir opiniões, tem a vista obtusa, balançando as opiniões daqui e dali, e é semelhante a quem não possui inteligência.

— De fato, é semelhante mesmo.

— *Portanto, debes dizer que é a Idéia do Bem que confere a verdade às coisas conhecidas e a faculdade de conhecimento ao sujeito cognoscente. E considera-a cognoscível, sendo ela a causa do conhecimento e da verdade. E como tanto o conhecimento quanto a verdade são belos julgarás com justiça ao julgares a Idéia do Bem mais bela do que ambos. E do mesmo modo que é justo pensar que a visão e a luz são semelhantes ao Sol, mas não são o Sol, assim é justo admitir que o conhecimento e a verdade são semelhantes ao Bem, mas que não são o Bem, pois a natureza do Bem é ainda superior.*

— Falas de uma beleza extraordinária, disse ele, pois ela proporciona ciência e verdade, mas, no que toca à beleza, está acima delas. Certamente não falas do prazer!

— Não digas isso, respondi eu. Mas considera a sua imagem da seguinte maneira.

— Qual?

— Penso que dirás que o Sol não apenas proporciona às coisas visíveis a capacidade de serem vistas, mas também a geração, o crescimento e o alimento, mesmo não sendo ele geração.

— E como o seria?

— *Assim, aos objetos cognoscíveis dirás que procede do Bem não apenas o ser cognoscíveis, mas dele igualmente recebem ser e a essência, não sendo ele uma essência, mas estando acima da essência (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) em dignidade e poder.*

— Então Glauco exclamou divertido: Apolo! que superioridade maravilhosa!<sup>6</sup>

Eis em que sentido essas passagens de excepcional importância histórica contêm *somente* os “juros” do capital original, o “filho” e não o pai. Platão *recusa revelar a essência do Bem* que, no entanto,

---

6. *República*, VII, 508 b-509c.

diz ter em mente, ou seja, conhecer. Além disso, diz somente *que* o Bem é causa do ser e da verdade (e, portanto, do conhecimento da verdade) e também do valor de qualquer coisa, mas não revela o *porquê*. Diz, enfim, *que* o Bem está *acima* do ser, mas cala o *porquê*. Por conseguinte, revelar o “quê” significa revelar o “filho” e pagar os “juros”; revelar o “porquê” significaria revelar o pai e pagar a grande dívida *Em torno ao Bem*; mas, para fazer isto, seria necessário revelar a *essência do próprio Bem*<sup>7</sup>

Mas o “pai” e o capital original nós os conhecemos somente através da tradição indireta. *A essência do Bem é o Uno*, o qual delimita e determina em vários níveis o Princípio oposto da multiplicidade indeterminada, produzindo desse modo o *ser* (que é sempre uma determinação e uma delimitação do indeterminado), a *cognoscibilidade* de todas as coisas (é cognoscível sempre e tão-somente o que é determinado e delimitado), a própria inteligência (que na sua natureza e função é unificante), e também o *valor* de qualquer coisa (dado que o valor é ordem, harmonização, proporção, unidade-na-multiplicidade). E o Uno é superior ao ser porque é a causa do ser (o ser é um “misto” que deriva do Uno como determinante de um Princípio oposto).

Todas essas respostas (conhecimento do *porquê*) concentram-se na definição do Bem como *Uno*. E Platão, alcançando nessa passagem um dos grandes vértices da sua habilidade de escritor, no-lo diz simbolicamente e por imagem (mas também o confirma de diversas maneiras), e justamente com aquele típico não revelar e não calar, mas *aludir* do oráculo. De fato, como nos é transmitido<sup>8</sup>, os pitagóricos chamavam simbolicamente, com o nome de *Apolo* exatamente o “Uno”, fundando-se sobre o alfa ( $\alpha$ ) privativo e sobre *pollon* (πολλόν, que quer dizer “muito”) e, portanto entendendo o termo Apolo como “*privação*”-dos-“*muitos*” isto é, como “Uno” supremo. E Platão conclui sua grande passagem dizendo justamente:

APOLO! que maravilhosa superioridade!

---

7. Ver o mapa desses problemas que traçamos in *Platone...*, pp. 312ss. (com as respectivas soluções analíticas).

8. Plotino, *Enéadas*, V, 5, 6.

Expressão que significa:

UNO (*A-pollon*)! *que maravilhosa superioridade!*

E para ser compreendido naquilo que queria dizer com essa alusão verdadeiramente emblemática, Platão assinalou com uma série de referências ao Uno todos os pontos-chave do seu discurso.

Pode-se, então, entender o momento conclusivo da dialética que consiste no “definir” a Idéia do Bem com uma definição que a “abs-trai” de todas as outras Idéias (apoiando-se justamente naquele característico não afirmar e não calar, mas *falar por meio de vigorosas alusões*, que pervade as duas passagens sobre o Bem que acabamos de ler): *o Bem é o Uno, e o Uno é a medida suprema de todas as coisas*, como a tradição indireta e também os diálogos sucessivos confirmam largamente<sup>9</sup>.

## 2. O “Parmênides” e a sua significação

Outro diálogo que recebe muita clareza com a nova interpretação de Platão é o *Parmênides*, um dos mais célebres e, ao mesmo tempo, o mais supervalorizado ou subvalorizado. Com efeito, foram apresentadas numerosas interpretações desse diálogo que vão desde aquelas que nele vêem a *summa* mais notável da metafísica e da dialética de Platão até aquelas que, ao contrário, vêem nele um simples exercício escolástico e até com um abundante “matagal lógico”; e quase todas caíram nos excessos do muito e do muito pouco<sup>10</sup>.

O esquema correto para a releitura do *Parmênides* é o seguinte: nesse diálogo Platão avança muito ao discorrer sobre o que diz res-

9. Para um aprofundamento, ver H. Krämer, *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 b-c*, in “Philologus”, 110 (1966), pp. 35-70 (agora no volume organizado por J. Wippen, *Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zur Verständnis der platonischen Prinzipienlehre*, Darmstadt 1972, pp. 394-448); H. Krämer, ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. *Zu Platon Politeia 509 b*, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 51 (1969), pp. 1-30; Krämer *Platone...*, pp. 184-198; Szlezák, *Platon...*, pp. 271-326; Reale, *Platone...*, pp. 293-333.

10. Ver a gama das interpretações que traçamos in *Platone...*, pp. 335ss.

peito ao vértice da metafísica, isto é, aos Princípios, dos quais revela até mesmo a estrutura bipolar; todavia, *ele não revela de maneira alguma a dialética na sua inteireza e, sobretudo, não revela, a não ser muito parcialmente, a essência desses Princípios e os seus nexos fundacionais*. Em particular, Platão silencia até sobre os nexos fundacionais axiológicos (não fala absolutamente do Bem). E isto está em perfeita coerência com os personagens escolhidos (isto é, os eleatas) e com os seus interesses que não se voltavam para a problemática do Bem.

Se examinarmos atentamente o esquema teórico do diálogo e o reduzirmos às suas linhas essenciais, notaremos que ele retoma exatamente as linhas da carta metafísica do *Fédon*: do plano do sensível se deve passar ao plano do *inteligível*, conquistando primeiro a *doutrina das Idéias* e, depois, a *doutrina dos Princípios*.

1) Na primeira parte, que se tornou muito famosa, são expostos a interpretação e o quadro geral da dialética zenoniana. Em resumo, nela se explica como os célebres argumentos zenonianos pretendiam ser uma prova de reforço às teses de Parmênides. Este afirmava que o Todo é o Uno (ou seja, afirmava a *unidade* e *unicidade* do ser); e os adversários da afirmação “o Uno é” deduziam toda uma série de conseqüências absurdas, contrárias à tese de maneira sistemática e, portanto, próprias para destruí-la. Pois bem, no seu escrito, Zenão pagava na mesma moeda aos adversários de Parmênides, mostrando como a hipótese dos adversários que sustentavam ao contrário, que “*os muitos são*” (e, portanto, que o *Uno não é*) comportava conseqüências ainda mais absurdas do que a hipótese de Parmênides. Por conseguinte, a prova da impossibilidade da tese “pluralística”, oposta à “monística” de Parmênides, tornava-se uma confirmação dialética do próprio monismo<sup>11</sup>.

2) Na segunda parte, Sócrates apresenta a teoria das Idéias, estruturalmente múltiplas. Portanto, o diálogo defende a multiplicidade, mas *deslocando-se a um outro plano com respeito aos pluralistas, adversários dos eleatas*. Com efeito, esses últimos moviam-se no plano do sensível enquanto Platão, no nosso escrito, move-se no pla-

---

11. *Parmênides*, 126 a-128e.

no que foi alcançado com a “segunda navegação”, isto é, o plano do inteligível. Ora, já o sabemos, todas as contradições do múltiplo sensível são resolvidas e superadas exatamente com a doutrina das Idéias. A participação das coisas às Idéias explica todas as contradições que acaso se encontrem no plano do múltiplo sensível. Seria bastante grave se as contradições assinaladas no âmbito do múltiplo sensível se rerepresentassem na mesma forma ou em forma análoga no novo plano das Idéias, isto é, também no plano da pluralidade inteligível. É justamente sobre esse problema que Platão chama firmemente a atenção.

Esse desafio socrático provoca a intervenção do próprio Parmênides, o qual assume pessoalmente o ônus da confutação. Note-se que, nesse ponto, *a dialética eleática se desloca, com uma própria e verdadeira metábase, para o plano conquistado pela “segunda navegação” platônica*. Todavia, na primeira escaramuça, a dialética de Parmênides limita-se a salientar aporias, ou seja, dificuldades e contradições presentes na própria teoria das Idéias (enquanto na terceira parte se desdobrará em todo o seu poder e alcance, avançando até o nível dos Princípios supremos). As aporias levantadas por Parmênides contra a teoria das Idéias são sete, e algumas delas eram já evidentemente muito difundidas na época da composição do diálogo (algumas das principais retornam também na *Metafísica* de Aristóteles, e por isso tornaram-se muito famosas). Poder-se-ia dizer que essas críticas em geral, e justamente as que aparecem como as mais temerosas, nascem de um clamoroso erro de base: tratam das Idéias, introduzidas por Platão como “causas”, da mesma maneira que as coisas das quais são causas, ou seja, rebaixando a causa ao mesmo nível dos causados, com todas as conseqüências que esse erro comporta, em particular com incompreensão total da transcendência das Idéias em sentido meta-físico. A resposta de Platão está contida na terceira parte; mas já no fim da segunda parte ele adianta as seguintes observações: *a)* é preciso um espírito privilegiado para compreender a teoria das Idéias (o que quer dizer que essa está longe de ser conhecida por muitos) e é preciso um ainda mais privilegiado para saber ensiná-la e sabê-la comunicar aos outros; *b)* a teoria das Idéias faz surgir aporias, mas, se a eliminarmos, eliminaremos o pró-



prio pensamento e a própria dialética; e com isso se daria cabo à filosofia<sup>12</sup>.

3) Abre-se, assim, a terceira parte do diálogo (a mais longa e a mais complexa)<sup>13</sup>. Esta parte tem uma espécie de prólogo de caráter metodológico e programático, que revela uma grande parte dos fins perseguidos por Platão. No entanto é dito que o *exercício dialético* (aquele exercício de longa duração e de grande empenho que Platão prescrevia na Academia) é a condição para não cair nas aporias que examinamos e para resolvê-las. E não será certamente o velho exercício dialético realizado no plano físico pelos eleatas, mas um novo exercício realizado no plano conquistado por aquela que o *Fédon* chama “segunda navegação” e que já conhecemos bem, a saber a *dialética no nível* do mundo inteligível. É retomado, pois, em novo plano, o esquema dicotômico da dialética de Zenão operando uma autêntica metábase, conseguida já em parte com a teoria das Idéias. Deve-se pôr a hipótese da existência de uma Idéia, e ver em seguida quais são as conseqüências, considerando-a com relação a si mesma e com relação ao seu contrário; logo se deve pôr também a hipótese de que aquela Idéia não exista e se deve verificar analogamente quais são as conseqüências, considerando-a na sua relação a si mesma e na relação ao seu oposto. Isso deve ser feito não somente para o Uno e para os Muitos, mas, igualmente, para as Idéias de semelhante e dessemelhante, de movimento e de repouso, de ser e não-ser e assim por diante.

Depois de ter aceitado a discussão, Parmênides começa pela hipótese sobre a qual se funda a sua própria filosofia (que Platão entende em sentido rigorosamente monístico), ou seja, da hipótese “se o Uno é” Sobre o fundamento do esquema geral proposto, serão examinadas, a partir dessa hipótese, as conseqüências dialéticas referentes justamente ao *próprio Uno* e ao *Outro com respeito ao Uno*, e ainda as conseqüências que derivam para cada um deles, considerados seja em si, seja reciprocamente; em seguida será examinada a hipótese oposta, seguindo os mesmos passos lógicos. Assim serão

---

12. *Parmênides*, 128 e-135 c.

13. *Parmênides*, 135 c-166c.

obtidas oito hipóteses apresentadas como pontas antitéticas de quatro antinomias.

O exame dialético de cada uma dessas oito hipóteses conduz a resultados positivos e a resultados negativos que se alternam, ou seja, que do Uno *não se pode dizer nada e se pode dizer tudo*; também do Outro com respeito ao Uno analogamente não se pode dizer nada e se pode dizer tudo. Poderia parecer, a uma leitura superficial, que tão trabalhoso exercício deva concluir-se com um laboriosíssimo zero, isto é, de maneira totalmente negativa. Na verdade não é assim. Não se mantêm absolutamente as hipóteses que supõem uma contraposição e uma cisão radical do Uno e do Outro com respeito ao Uno, ou então que negam o Uno ou o Outro com relação ao Uno. Mantêm-se, sim, e dão origem a aporias superáveis, as hipóteses que supõem uma relação estrutural entre o Uno e o Outro com relação ao Uno (os muitos). Em particular, *Platão faz ver ao menos algumas das suas cartas mais significativas, falando do Uno que “participa” do Outro, entendido como multiplicidade infinita, e aludindo à função de limite do Uno.*

O núcleo teórico do diálogo acaba sendo o seguinte: a concepção monista dos eleatas não se sustenta porque cai em aporias insuperáveis; também não se sustenta uma posição simplesmente pluralista (como, por exemplo, a atomística). Entre monismo e pluralismo existe, porém, uma via média sintética, aquela que admite uma *estrutura polar*, ou melhor, *bipolar* do real, *estrutura que se refere a dois Princípios* — O Uno e o Múltiplo indefinito (Díade) —, de tal sorte que um não é sem o outro e vice-versa, ou seja, a dois Princípios que se mostram indissolivelmente ligados. Em particular, tal concepção dos dois Princípios supremos e da sua participação estrutural lança uma luz completamente nova sobre a teoria das Idéias. *A relação entre as Idéias e as coisas sensíveis deve ser reexaminada à luz da estrutura bipolar da Unidade e da Multiplicidade. E com essa concepção o plano sobre o qual se fundam as aporias da segunda parte fica inteiramente modificado.*

Assim interpretado, o *Parmênides* — que sempre foi uma espécie de pomo de discórdia no que diz respeito à exegese de Platão, na medida em que, de fato, é um escrito repleto de elementos e tons esotéricos, em razão do seu conteúdo e dos próprios personagens que

nele comparecem — torna-se grandemente significativo e verdadeiramente claro na sua mensagem fundamental.

### 3. A ontologia dos gêneros supremos no “Sofista” e a metáfora do “parricídio de Parmênides”

O *Sofista* tornou-se muito famoso na história da ontologia, não tanto pela sua temática de fundo, que diz respeito à natureza e à arte do “sofista” (diferenciada radicalmente da do filósofo) quanto pelo lugar “clássico” no qual se discute acerca do ser e de algumas Idéias supremas e se opera uma reviravolta numa tese fundamental do eleatismo, realizando um “parricídio” de Parmênides, como abaixo veremos.

Por essas razões, o diálogo foi supervalorizado, na medida em que se pensou que Platão tratasse aqui dos conceitos metafísicos últimos e supremos. Na verdade, o primeiro a induzir os intérpretes nesse erro foi Plotino o qual, em páginas célebres das *Enéadas*, apresentou as Idéias tratadas no *Sofista* como uma lista exhaustiva dos universais supremos e, portanto, como a tabela das categorias do mundo inteligível<sup>14</sup>. Ao invés, como resultou de estudos modernos mais cuidadosos, Platão diz claramente que escolhe somente “algumas” das Idéias dentre as que são consideradas as maiores. Por conseguinte, Platão realiza uma “escolha” exata das Idéias que lhe interessam com o fim de desenvolver o tema específico do “sofista”; assim a trama da totalidade das Idéias é deixada de fora do discurso.

Uma vez esclarecido esse ponto, vejamos qual seja o nexo dialético que liga esses gêneros generalíssimos (ou Meta-idéias) escolhidos no *Sofista* em vista do desenvolvimento do seu tema peculiar.

Platão parte das três Idéias seguintes: “Ser”, “Repouso”, “Movimento”. Entre essas duas últimas subsiste uma relação negativa, porque uma não participa da outra. Ao contrário, a Idéia do Ser tem relações de participação positiva com as duas outras, na medida em que o Repouso “é” e o Movimento também “é”. Mas essas três Idéias, justamente pelo fato de serem três, devem ser cada uma *diversa* da

14. Plotino, *Enéadas*, VI, 1-3.

outra e, ao mesmo tempo, cada uma *idêntica* a si mesma. Temos, assim, duas outras Idéias gerais, o “Idêntico” e o “Diverso”

Desta sorte, obtivemos cinco Idéias generalíssimas. E eis o nexo dialético que as liga e que Taylor enfatiza de maneira sintética: “Movimento não é repouso nem repouso é movimento. Mas ambos *são* e *são idênticos* a si mesmos e, portanto, ‘*participam*’ [...] de ser e identidade e, também, já que cada um é diferente do outro, da *diferença*. Por conseguinte podemos dizer, por exemplo, que o movimento é: é movimento; mas também que *não é: não é repouso*. Mas, da mesma maneira, podemos dizer que o movimento ‘participa’ do ser e, portanto, *é*: há uma coisa que é o movimento; no entanto movimento não é idêntico a ser e, nesse sentido podemos dizer que ele *não é*, vale dizer, que é *não-ser*. Com o mesmo procedimento se demonstra que é possível afirmar o ‘não-ser’ de todas as cinco idéias acima referidas, e até do próprio ser, uma vez que cada delas é diferente das outras e, assim, *não é* nenhuma das outras”<sup>15</sup>. Descobriu-se, assim, o que se procurava. Falamos do “*não-ser*” em dois sentidos muito diferentes: *a)* ora o entendemos como contraditório do ser (ou seja, como negação do ser); *b)* ora, ao invés, o entendemos não como contrário, mas como diverso do ser. *a)* No primeiro sentido, o não-ser não pode existir (porque não pode existir o que é negação do ser); *b)* ao contrário, no segundo caso pode existir porque *possui uma sua natureza específica (a natureza da alteridade)*.

Cumpra-se, desta maneira, o que o próprio Platão chamou o “parricídio” de Parmênides. Com efeito, nesse diálogo Platão se disfarça de Estrangeiro de Eléia (isto é, eleata), para depois transgredir o mandamento supremo de Parmênides, segundo o qual *o não-ser não é*. Ao contrário, diz textualmente Platão-Estrangeiro de Eléia: *o não-ser é, se entendido exatamente no sentido de “Diverso”*. Eis a página na qual Platão apresenta o “parricídio” de Parmênides:

Estrangeiro — Mas faço-te ainda um pedido insistente.

Teeteto — Qual?

Estrangeiro — Que não penses ter-me eu tornado um parricida.

Teeteto — Como assim?

---

15. A. E. Taylor, *Plato*, Londres 1949<sup>6</sup>, p. 389 (trad. ital. de M. Corsi, La Nuova Italia, Florença 1968, p. 604).

Estrangeiro — *Porque, para defender-nos será necessário que submetamos a exame a tese de nosso pai Parmênides e que obriguemos o não-ser sob certo aspecto a ser e o ser, por sua vez, sob certo aspecto a não-ser.*

Teeteto — Parece-me que em torno desse ponto deveremos lutar no nosso discurso.

Estrangeiro — E como não seria isso evidente, como se costuma dizer, até para um cego? Com efeito, enquanto essas proposições não forem ou aprovadas ou refutadas, não poderemos falar de raciocínios falsos ou de opiniões, ou de imagens, de cópias, de imitações ou de simulacros ou de artes que se ocupam dessas coisas sem parecermos ridículos, pois seremos obrigados a falar de coisas que se contradizem a si mesmas.

Teeteto — É bem verdade.

Estrangeiro — Logo, por essas razões, *devemos ter a coragem de atacar agora a tese paterna; ou então devemos simplesmente deixar tudo de lado, se acaso algo nos coíbe a esse respeito.*

Teeteto — Mas nada absolutamente nos coíbe!<sup>16</sup>

E eis a página (que se tornou verdadeiramente das mais célebres na história da ontologia) na qual acontece o “parricídio” de Parmênides exatamente no plano ontológico:

Estrangeiro — *Portanto, como parece, a mútua oposição de uma parte da natureza do outro e da natureza do ser não é, por assim dizer, menos ser que o próprio ser, pois não significa um contrário do ser, mas simplesmente algo diverso com relação a ele.*

Teeteto — É muito claro.

Estrangeiro — E como deveremos denominá-la?

Teeteto — *É evidente que se trata do não-ser que procurávamos a propósito do sofista.*

Estrangeiro — Assim, como disseste, o outro com respeito ao ser não é mais deficiente em ser do que qualquer outro gênero? *É preciso ousar dizer que o não-ser possui firmemente a sua própria natureza.* E como vimos que o grande é grande e o belo é belo, e o não-grande é não-grande e o não-belo é não-belo, assim, pela mesma razão, também o não-ser era e é não-ser, a saber uma Idéia una que entra no número da multidão das Idéias? Ou então, Teeteto, temos ainda alguma dúvida a respeito?

Teeteto — Nenhuma dúvida.

Estrangeiro — Sabes então, que desafiando Parmênides fomos muito além dos limites da sua proibição?

---

16. *Sofista*, 241 d-242 a.

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — Porque avançamos na nossa pesquisa muito além do que ele nos permitia e contra ele fizemos nossas demonstrações.

Teeteto — De que modo?

Estrangeiro — Porque em algum lugar ele diz:

*“Tu não obrigarás nunca o não-ser a ser*

*Mas desse caminho afasta o teu pensamento”*

Teeteto — É verdade que ele assim fala.

Estrangeiro — *Nós, ao contrário, não só mostramos que o não-ser é, mas mostramos também qual seja a forma do não-ser.* Com efeito, depois de ter mostrado que a natureza do não-ser é, e que se estende a todos os seres nas suas relações mútuas, *ousamos dizer que cada parte dessa natureza que é oposta ao ser é verdadeiramente o não-ser.*

Teeteto — Sem sombra de dúvida, estrangeiro, o que dissemos é muito verdadeiro.

Estrangeiro — Mas que não se venha dizer termos nós ousado afirmar que o não-ser é, quando dissemos que ele é o contrário do ser. Com efeito, há muito demos adeus a um contrário do ser, seja ele ou não seja, tenha algo de razão ou seja totalmente irracional. Quanto ao que acabamos de dizer, a saber, que o não-ser é, ou que alguém nos convença de que erramos e nos refute, ou então, enquanto não for capaz disso, que diga como nós dizemos, *que os gêneros se misturam entre si e que ser e outro penetram através de todos os gêneros e um no outro, e que o outro, participando do ser, é, mas não é, em razão dessa participação, aquilo do qual participa, mas é outro; e sendo outro com relação ao ser será necessariamente não-ser.* E sendo o ser, por sua vez, participante do outro, deverá ser outro com relação aos outros gêneros. E sendo outro com relação a todos eles não é nenhum deles nem é todos os outros juntos menos ele mesmo. *Logo, o ser, por sua vez, não é inumeráveis vezes, e assim todos os outros gêneros, cada um separadamente e todos juntos, sob muitos aspectos são e sob muitos aspectos não são.*

Teeteto — É verdade<sup>17</sup>.

O “parricídio” de Parmênides não acontece, porém, somente na perspectiva ontológica, isto é, no campo da discussão dos conceitos de *ser* e *não-ser* e, em particular, por causa da aceitação desse último, como normalmente se pensa. Com efeito, Platão invoca a temática henológica do *Uno* e dos *Princípios primeiros* e indica igualmente a necessidade de admitir a estrutura hierárquica do ser. De resto, já no

---

17. *Sofista*, 258 a-259 b.

diálogo *Parmênides*, pondo nos lábios do grande eleata aquele notável exercício dialético que, como vimos, orienta-se para tornar evidente esse “polarismo”, Platão obrigara Parmênides a se “matar”, justamente com evidenciar tal “polarismo” que opera uma reviravolta radical no monismo eleático. Mas eis como, logo depois de ter falado do “parricídio” de Parmênides, Platão submete a um ataque as “conclusões” do pai. Ele não parte das discussões em torno ao não-ser, mas justamente da discussão em torno ao próprio ser e à sua estrutura e, em particular, à *impossibilidade de se sustentar a concepção do ser-uno no sentido monístico-eleático*:

Estrangeiro — Parece-me que com muita desenvoltura Parmênides discorra conosco, e assim também quem quer que se abalance a definir *quantos são os seres e quais sejam*<sup>18</sup>.

Eis as aporias das quais Parmênides não consegue sair identificando o Ser com o Uno e com o Todo.

a) “*Ser*” e “*Uno*” são dois nomes; mas, admitir dois nomes desde que se admita somente o Uno é contraditório. Mas será completamente absurdo admitir que um nome *seja* porque, se ele é diferente (enquanto nome) da coisa que exprime, com ela constituirá juntamente um *dois* (*uma coisa é o nome, uma segunda coisa aquilo que o nome indica*). Por conseguinte, o monismo absoluto, para ser coerente, deverá englobar na unidade também o nome.

b) Mas a posição dos eleatas implica ulteriores complicações na medida em que fazem coincidir o *Uno* com o *Todo*. Com efeito Parmênides, identificando o *Todo* com uma esfera, acaba atribuindo-lhe, por consequência necessária, um centro e os extremos e, portanto, “partes”. Ora, o que possui partes pode participar do Uno, mas não pode ser por si o Uno; com efeito, o Uno enquanto tal é indivisível e, portanto, está acima das partes. Nem se pode, com Parmênides, identificar em geral *Ser, Uno e Todo*, porque cada um deles *tem uma natureza própria e distinta*: o Ser participa do Uno e, portanto não é o Uno; o Todo é algo mais do que o Uno, enquanto contém tanto o Ser quanto o Uno<sup>19</sup>.

---

18. *Sofista*, 242 c.

19. Cf. *Sofista*, 242 d-245 d.

Esse texto contém o “parricídio” de Parmênides no plano da *henologia* na nova dimensão alcançada por Platão e revela o seguinte. a) O Uno em sentido primeiro é absolutamente indivisível e, portanto, absolutamente simples. b) O que tem partes pode ter unidade, mas somente por participação no Uno. c) O Ser participa do Uno, mas não coincide com o Uno (o Uno está acima do Ser e do Uno depende do Ser). d) O Inteiro não coincide nem com o Ser nem com o Uno, mas constitui, num certo sentido, o horizonte que os inclui. e) E já que o Ser não coincide com o Inteiro porque implica fora de si o Uno do qual participa, o Ser não é por si mesmo a completude e incluirá o Não-ser (entenda-se, no sentido explicado pelo nosso diálogo, ou seja, a diversidade); em particular, o Ser não é o Uno.

Trata-se, como se vê, de alguns *motivos protológicos de importância fundamental*, mesmo se Platão os dilui de várias maneiras com aquele tom “jocoso” que, para ele, o escrito enquanto tal exigia<sup>20</sup>.

#### 4. As grandes teses metafísicas do “Filebo”: a estrutura bipolar do real, os quatro gêneros supremos e a Medida suprema como Absoluto

As indicações protológicas se ampliam de maneira considerável no *Filebo* como os antigos já haviam notado<sup>21</sup> e como faz tempo os estudiosos modernos mais atentos o reconheceram<sup>22</sup>. Três são as passagens protológicas mais significativas: em primeiro lugar, Platão põe em relevo a estrutura bipolar do real (Uno-Muitos) e, em conexão com este tema, voltado sobretudo para as Idéias, explica a estrutura numérica das próprias Idéias; em segundo lugar, amplia essa temática, estendendo-a a toda a esfera cosmológica e antropológica, realçando os quatro gêneros supremos do real; em terceiro lugar reitera, por meio de uma série de alusões muito claras e, em certa medida, nitidamente explícitas, a essência do Bem como Uno e como Medida suprema.

20. Para uma análise pormenorizada cf. Reale, *Platone...*, pp. 359-379.

21. Assim fizera Porfírio, como nos refere Simplicio, *In Arist. Phys.*, pp. 453, 30s. Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 23 B = Krämer, 11).

22. J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Darmstadt 1961<sup>3</sup> (a primeira edição é de 1917).



Comecemos pelo primeiro ponto<sup>23</sup>.

Depois de ter reafirmado a importância da questão das relações do Uno e dos Muitos e de ter ulteriormente destacado que a identidade do Uno e dos Muitos estabelecida pelo raciocínio se encontra sempre e em todas as partes, em todas as coisas das quais se fala, Platão esclarece que esse conhecimento das relações do Uno e dos Muitos coincide substancialmente com uma “revelação divina” que nos foi transmitida pelos antigos, segundo a qual todas as coisas que são ditas “*ser*” são constituídas justamente pelo “*uno*” e pelos “*muitos*” e contêm em si o limite e o ilimitado. Em outros termos: a estrutura bipolar é o eixo de sustentação de toda a realidade e, portanto, também do pensamento.

Eis em que consiste mais exatamente essa revelação e esse “dom de Deus aos homens”: *o ser enquanto tal contém em si o limite e o ilimitado (o “peras” e o “apeiron”) que se mostram sempre componentes essenciais, igualmente necessários*. Essa afirmação vale para todo e qualquer ser, começando das *próprias Idéias*.

Quaisquer que sejam os objetos em discussão é necessário, para conhecê-los, que se encontre a *unidade da Idéia*. É necessário examinar atentamente essa Idéia para ver se, por sua vez, ela não contém *duas ou mais Idéias* e, depois, se cada uma dessas Idéias se subdivide em outras Idéias, até chegarmos às Idéias que não sejam ulteriormente divisíveis. Enquanto se permanece no âmbito das Idéias, o *número* das Idéias contidas numa Idéia dada é sempre *determinado*. Mas, no momento em que se atingem as Idéias que não são ulteriormente divisíveis, não é mais possível avançar na divisão dialética e passa-se, então, à *multiplicidade dos indivíduos empíricos*, do modo que será abaixo explicado.

Por conseguinte, a divisão das Idéias dá origem sempre a uma *quantidade limitada* de Idéias nela incluídas. Tarefa particular da dialética é justamente estabelecer *quais e quantas sejam essas Idéias*. E exatamente aqui reside a novidade mais notável do *Filebo*, bem esclarecida a partir de Stenzel, a saber, a conjunção da estrutura diairética das Idéias com o número. *Aqui aparece, como já observamos, a doutrina das Idéias-número no sentido que acima explicamos.*

---

23. *Filebo*, 16 c ss.

*É possível estabelecer a estrutura de toda Idéia geral, descobrindo, pela divisão, as Idéias particulares nas quais se divide e, assim exprimir essa estrutura diairética num número (isso significa, com efeito, determinar quais e quantas sejam as Idéias contidas numa Idéia-gênero). Enfim, depois desse processo, será possível passar à multiplicidade indeterminada dos indivíduos. Isto significa que não é possível passar imediatamente de uma Idéia geral (unidade) à multiplicidade dos indivíduos empíricos, que são multiplicidade indeterminada, se não por meio da divisão ontológica e lógica da Idéia nas várias Idéias das quais aparece constituída, e a determinação do seu número (a saber, quais e quantas sejam). Somente uma vez alcançadas as Idéias indivisíveis será possível a passagem aos inumeráveis indivíduos empíricos correspondentes. Portanto, abaixo da Idéia ínfima, não mais ulteriormente divisível, está o ápeiron sensível. Por isso a Idéia exerce por sua vez, justamente em razão da sua estrutura numérica, uma função determinante de unidade com respeito aos sensíveis, como veremos melhor mais adiante, mas como o seguinte texto já no-lo diz com clareza:*

Sócrates — [...] Assim como, tomando-se um *uno* (έν) qualquer não se deve considerá-lo imediatamente, como dizemos, na sua relação com a *natureza do ilimitado* (ἐπ' ἀπείρου φύσιν), mas com referência a certo número (ἐπὶ τινα ἀριθμόν) assim, no caso contrário, quando seja necessário começar *do ilimitado*, não se deve pensá-lo imediatamente com referência ao *uno*, mas sim com referência a certo número dotado de certa *quantidade* e finalmente chegar ao *uno* tendo percorrido todo o conjunto<sup>24</sup>.

Passemos ao segundo dos pontos acima indicados<sup>25</sup>.

Platão retoma as argumentações metafísicas já desenvolvidas e tira delas algumas conclusões da máxima importância. Com efeito, os conceitos 1) de “*sem limite*” e 2) de “*limite*” são retomados com uma valência ontológico-cosmológica. Afirma-se que o que existe em geral implica, exatamente, de maneira sistemática, esses dois fatores. Mas, além desses dois gêneros é necessário acrescentar, para compreender a estrutura ontológica da realidade física, 3) a “*mistura*” de “*limite*” e “*ilimitado*” como sendo o terceiro gênero e, finalmente, muito importante, a ulterior “*causa da mistura*”

24. *Filebo*, 18 a-b.

25. *Filebo*, 28 c-31 a.

Esses quatro gêneros supremos são articulados com a protologia não-escrita de maneira absolutamente emblemática.

1) O *apeiron* (o “in-determinado”, “in-definido” “ilimitado”) consiste num “avançar sempre e não permanecer parado” nas duas direções opostas, como dá bem a entender o exemplo do quente e do frio adotado por Platão, que implica um *sempre mais* no quente e um *sempre mais* no frio em direções opostas. Mais ainda, a escolha do “mais e menos” como *sinhal distintivo* da natureza do ilimitado é particularmente eloqüente: Platão entende um avançar sempre no “mais” e um avançar sempre (em sentido oposto) no “menos”, ou seja um *proceder ao infinito dos “dois” extremos opostos, em sentido diádico*. Portanto, é evidente a referência ao Princípio da Díade do grande-e-do-pequeno das “Doutrinas não-escritas” que exprime justamente uma ilimitação (Díade *indefinida*) no duplo sentido de avançar para uma in-finita grandeza e para uma in-finita pequenez. Ou melhor, Platão indica mesmo explicitamente o *maior e o menor* como exemplo ilustrativo conclusivo e paradigmático ou como referência evidente alusiva justamente a *Díade indefinida do maior-e-menor*.

2) O *peras* (ou “limite”) implica tudo o que tem relação com as Idéias e, em particular, com a sua *estrutura numérica* e a capacidade de de-terminar o in-determinado justamente com a *mediação numérica*. Platão invoca as características de quantidade, de justa medida, de igualdade, de número com relação a número, de medida com relação a medida. Em particular, ele acentua que o *limite* é o que faz cessar as relações de oposição do indeterminado e do ilimitado, *introduzindo o número* e, desta maneira, comensurando e proporcionando, e insiste em que isso é o que elimina o excesso, produzindo justamente medida e proporção. Trata-se, evidentemente, dos vários modos com os quais o Uno, em vários níveis e de diversas maneiras exerce a sua função de princípio, determinante e último. E aqui Platão é levado mesmo a afirmar expressamente que o *limite* “é o Uno por natureza” (ἐν φύσει).

3) O *misto* de ilimitado e de limite mostra-se, pois, conseqüentemente, o que é comensurado e proporcionado (o efeito da ação do *peras* sobre o *apeiron*) como, por exemplo, a saúde, o vigor físico, a música, as estações do ano, todas as coisas belas e, particularmente, as que têm lugar nas nossas almas. E Platão esclarece ulteriormente

que o misto é um “caminhar para o ser” (γένεσις εἰς οὐσίαν), ou seja, um assumir o Uno da parte do múltiplo indeterminado e, portanto, é a *unidade* que deriva das medidas produzidas pelo *peras* sobre o *apeiron* e, portanto, *uma unidade-na-multiplicidade*.

4) Enquanto no mundo das Idéias essa “mistura” é eterna (acontece desde sempre e para sempre) na medida em que, no plano do mundo inteligível não é necessária, em razão da estrutura bipolar dos Princípios, uma causa ulterior que garanta a mistura estrutural do *limite* e do *ilimitado*, no mundo do vir-a-ser e em tudo aquilo que implica “geração” é *necessária uma causa eficiente produtora dessa “mistura”* e essa é Inteligência em todos os seus níveis. Em particular, a *mistura* do cosmo físico em geral e das coisas nele contidas em particular implica uma Inteligência cósmica, ou seja, o Demiurgo (o Artífice) universal, assim como as artes e os produtos da atividade do homem implicam a inteligência do homem. Mas desse complexo e importante problema nos ocuparemos de modo específico no próximo capítulo.

Chegamos, assim, ao terceiro<sup>26</sup> dos pontos acima indicados, contido nas conclusões do diálogo. Depois de ter-nos dito (nas passagens que interpretamos) com uma série verdadeiramente impressionante de alusões que o *Bem é o Uno*, nesse trecho metafísico conclusivo Platão avança até explicar que no vértice de todos os valores está a Medida e que dela derivam todos os valores. Já Pohlenz observava muito bem a esse respeito: “[...] por Medida Platão entende, de fato, o Absoluto, e escolhe essa determinação porque o Absoluto inclui em si não apenas o Bem em sentido finalista, mas também o Belo e, portanto, um princípio de ordem e proporção e constitui a causa primeira do seu existir concreto e a norma da sua mistura exata”<sup>27</sup> Ora, conhecemos pela tradição indireta que a Medida suprema é a própria natureza do Uno (em sentido metafísico), como vimos pelas alusões da *República*<sup>28</sup> e como no *Filebo* Platão volta a dizer por meio de alusões que chegam quase a revelações, *ao pôr a Medida* (μέτρον) *no vértice de todos os valores*.

26. *Filebo*, 64 a ss.

27. M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947; trad. ital. de B. Proto, *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Florença 1962, p. 422.

28. *República*, VI, 504 a-506 b.

Dessa maneira, confirma-se em todos os sentidos que Platão nos seus escritos, como o oráculo de Delfos, “não afirma nem esconde, mas se faz compreender por sinais”<sup>29</sup>. Mas a explicitação desses sinais (que é muito forte no *Filebo*) é ainda hoje possível para nós mediante a ajuda e o “socorro” fornecidos pela tradição indireta; e é possível senão totalmente, ao menos nos seus traços essenciais, de maneira verdadeiramente notável<sup>30</sup>.

É esse justamente o modo mais significativo e mais construtivo para ler e compreender Platão, modo que desde já se impõe nos níveis mais elevados das pesquisas hoje em curso.

---

29. Diels-Kranz, 22 B 93.

30. Cf. Reale, *Platone...*, pp. 405-421 e 471-507, onde apresentamos a mais pormenorizada análise desses problemas.

## V. A DOCTRINA DO DEMIURGO E A COSMOLOGIA

### 1. A posição do mundo físico no âmbito do real segundo Platão

O conceito de base que se deve ter presente para poder compreender a doutrina do Demiurgo e a cosmologia (um dos vértices do pensamento platônico) é o da estrutura hierárquica do real, que constitui um daqueles notáveis eixos de sustentação que garantem a unidade e a compreensão global correta do pensamento de Platão. Aos Princípios primeiros e supremos do Uno e da Díade seguem-se, segundo Platão, 1) o plano das Idéias, 2) o plano intermediário dos seres matemáticos, 3) enfim, o plano do mundo sensível. Cada um desses planos se articula em distinções ulteriores, ou seja, exatamente: 1) o plano das Idéias tem como vértice os Números e as Figuras Ideais, seguidas das Idéias mais universais (que algum estudioso propõe chamar justamente Meta-idéias) e depois as Idéias mais específicas e particulares; 2) o plano dos seres matemáticos inclui os seres geométricos planos e sólidos, os seres que pertencem à astronomia pura e à musicologia, e ainda as almas; 3) o plano do mundo físico inclui todas as realidades sensíveis.

Faz-se necessário lembrar que falamos de “planos” usando uma expressão física que, naturalmente, deve ser tomada como uma imagem para indicar uma estrutura metafísica, ou seja, um ordenamento hierárquico. Veja na página seguinte o esquema ilustrativo.

A relação subsistente entre os planos é de dependência ontológica *unilateral e não biunívoca*: o plano inferior não pode ser (e não pode ser pensado) sem o superior; mas não vice-versa. É esta a relação de “anterioridade” e “posterioridade” segundo a *natureza* e segundo a *substância* para usar uma expressão de Aristóteles, que escreve:

Algumas coisas se dizem anteriores e posteriores segundo a *natureza* e segundo a *substância*: tais são *todas as coisas que podem existir independentemente de outras, ao passo que essas outras não podem existir independentemente delas: essa é uma distinção da qual Platão se servia*<sup>1</sup>.

---

1. Aristóteles, *Metafísica*, Δ 11, 1019 a 1-4.

---

**PRINCÍPIOS PRIMEIROS E SUPREMOS:  
“UNO” E “DÍADE INDETERMINADA”**

---

plano das Idéias	{	Números e Figuras ideais Idéias generalíssimas ou Meta-idéias Idéias particulares
------------------	---	---

---

plano dos entes matemáticos	{	objetos da aritmética objetos da geometria plana objetos da esterimetria objetos da astronomia pura objetos da musicologia
-----------------------------	---	--

---

a este plano se reportam também a Alma do mundo e as almas em geral

---

plano do mundo físico sensível

---

A fórmula platônica técnica era a seguinte: o que depende pode ser suprimido sem que seja suprimido, com isto, aquele do qual depende. Significa que nos encontramos diante de um tipo de dependência metafísica dos planos sucessivos do ser um com relação ao outro o que implica, por assim dizer, o adensamento, em cada fase sucessiva, do Princípio diádico que não é deduzido nem explicado sistematicamente, mas apresentado simplesmente como tal e, portanto, dado como originário. Nesse sentido, a causação que o plano superior exer-

ce é *necessária*, mas *não suficiente*, porque explica apenas o aspecto metafisicamente formal do plano sucessivo (tudo o que se refere à sua ordem e à sua unitariedade), mas não a sua diferença (todos os seus aspectos de multiplicidade e pluralidade), que depende do Princípio diádico. Essa é uma observação de grande importância porque exclui claramente os esquemas e implicações do panteísmo e do imanentismo<sup>2</sup>.

Alguma observação a mais esclarecerá melhor essa estrutura complexa da metafísica platônica.

1) Vimos acima como dos dois Princípios supremos derivem os Números ideais e, portanto, todas as Idéias (que, como sabemos, possuem uma estrutura numérica), por meio de um processo de delimitação (ou de igualização) da parte do *Uno* sobre a *multiplicidade indeterminada* da Díade.

2) O plano “intermediário” dos seres matemáticos era explicado por Platão da maneira seguinte. *a)* Os números matemáticos eram deduzidos de *mônadas* (unidades particulares) e da *pluralidade de* “muito e pouco”. *b)* As figuras planas e estereométricas eram deduzidas de uma espécie particular de *ponto* que Platão denominava “*linha indivisível*” (ponto matemático dotado de uma posição) que servia de princípio formal, enquanto ele punha, como princípio material, o “*curto e longo*” para a linha, o “*largo e estreito*” para a superfície e o “*alto e baixo*” para o sólido. Trata-se, evidentemente, de diferenciações específicas do Princípio supremo da Dualidade originária de grande-e-pequeno, que contém sucessivamente um adensamento em materialidade (inteligível) e multiplicidade (sempre no nível inteligível).

3) Passando ao plano ontológico seguinte, assistimos ao nascimento do cosmo físico: aqui, o princípio material adquire um adensamento e uma força tais de sorte a produzir a *dimensão do sensível* e a gerar o mundo do vir-a-ser (como veremos mais adiante).

Mas — e esse é o ponto mais importante a ressaltar — também no plano do sensível mostra-se um “intermediário”, a partir de uma ótica diferente. Com efeito, os seres matemáticos são “intermediários” *entre dois diferentes gêneros de ser*, ou seja, entre *um ser eterno*

---

2. Sobre esse problema ver Krämer, *Platone...*, pp. 164 e 176s.; Reale, *Platone...*, pp. 427ss.



*que não vem-a-ser em nenhum sentido* (não nasce, não morre, não cresce, não diminui, não muda) e *um ser que nasce e vem-ao-ser em todos os sentidos*. Como já explicamos acima, os seres matemáticos são múltiplos como os sensíveis; além disso, são *intermédios* também como *intermediários*, na medida em que tornam possível e explicam o modo de articular-se do inteligível no sensível (como mais adiante veremos). Ao invés, o mundo sensível é “intermédio” se for considerado em função de *uma ótica que inclui também o não-ser* entre os graus da escala hierárquica, como o seguinte esquema ilustra de maneira sintética e sinótica:

---

1) *Ser inteligível e eterno*: Idéias, seres matemáticos (ser em sentido pleno)

---

2) *ser que nasce, morre, vem-ao-ser* (ser em sentido apenas parcial e não pleno).

---

3) *não-ser*

---

É justamente nessa ótica que Platão, na *República*, qualifica o mundo físico, que é ser em devir, como “intermédio” entre *ser puro* e *não-ser*.

Porque falou Platão dessa maneira?

Parmênides não tinha dúvidas: o que é múltiplo e relativo, muda e devém, não é; não é no sentido forte do termo, ou seja, é nada. Em consequência, no não-ser e no nada tateia a “opinião” ou doxa, que é própria dos mortais e que, crendo no vir-a-ser do ser, *condena-o ao não-ser*. Mas, como já a propósito do mundo ideal (que, no entanto, fora identificado com o ser absoluto e interpretado como uma categoria de origem eleática), Platão modificara a palavra de Parmênides e introduzira um não-ser como “diverso” para poder explicar a multiplicidade ideal, assim também, a propósito do mundo sensível, ele foi obrigado a modificar (e não menos radicalmente) a palavra de Parmênides e a conceder aos fenômenos, para poder explicá-los, uma *realidade própria* e um *ser próprio*.

Vimos já como a tentativa de Parmênides de explicar os fenômenos se rompesse nas suas mãos porque, no mesmo instante em que

tentava repor os fenômenos no leito do ser, não os salvava, mas inteiramente os destruía (aplicado aos fenômenos, o ser eleático os absolutizava, imobilizava e reduzia ao absolutamente idêntico)<sup>3</sup>. Platão, ao contrário (justamente em consequência da sua “segunda navegação”) compreende que o ser do mundo sensível e fenomênico subsiste, mas é *outro estruturalmente* com relação ao “ser verdadeiro”, ao “ser que é verdadeiramente”. Para Platão, é claro que o ser do mundo sensível é um ser de alguma maneira partido, dividido, condicionado pelo não-ser; mas é do mesmo modo claro para ele que não se trata de maneira alguma do absoluto não-ser, ou seja, do nada, ou de algo totalmente privado da marca metafísica do ser. Igualmente claro para Platão é que, se o conhecimento verdadeiro (a verdade) diz respeito somente ao mundo ideal e ao ser verdadeiro, a opinião (doxa) gira em torno de alguma coisa que é de alguma maneira (na medida em que espelha algo da verdade) e que não pode referir-se ao não-ser em sentido absoluto, porque do não-ser não há conhecimento, mas ignorância<sup>4</sup>.

Eis, pois, a resposta platônica ao problema: o ser do sensível é um “intermédio” (μεταξύ) entre o puro ser e o não-ser. O mundo sensível, mundo do vir-a-ser, não é ser (o ser verdadeiro e absoluto), mas *tem* ser e o *tem* pela sua *participação ao mundo das Idéias* (isto é, ao ser verdadeiro): tem, por assim dizer, um ser *tomado de empréstimo*.

Leiamos a passagem que exprime esta concepção e que é fundamental para se entender Platão corretamente. Depois de ter explicado, analisando as formas do conhecimento, como /o opinar não possa referir-se nem ao ser nem ao não-ser (porque do ser há ciência e não opinião, e do não-ser há ignorância), mas diga respeito a algo de “intermédio”, o filósofo escreve:

— Fica-nos por encontrar, ao que parece, *o que participa de ambos, a saber do ser e do não-ser*, e que não se poderia chamar justamente com nenhum dos dois nomes. Assim, quando se apresente, poderemos dizer que é o opinável, atribuindo aos extremos os lugares extremos e aos intermédios os lugares intermédios. Ou acaso não é assim?

---

3. Cf. volume I, pp. 113ss.

4. Cf. *República*, V, 477 a ss.

— Assim é.

— Posto isso, direi: diga-me e responda-me aquele bom homem que não crê num Belo em si e em nenhuma Idéia do Belo que permaneça sempre idêntica a si mesma, mas somente admite  *muitas*  coisas belas [= os muitos fenômenos empíricos]; responda-me aquele amante de espetáculos [*scil.*, meramente fenomênicos] que não suporta de maneira nenhuma que alguém diga que o Belo é  *Uno* , e assim também o Justo e as outras coisas [= as outras Idéias]. A respeito dessas  *muitas*  coisas belas [fenomênicas] diremos: ó bom homem, acaso haverá alguma que não apareça também feia? E dentre as justas [fenomênicas] acaso haverá alguma que não apareça também injusta? E dentre as coisas santas [fenomênicas] haverá alguma que não apareça também ímpia?

— Não, disse ele, mas é necessário que essas coisas belas [fenomênicas] possam, de alguma maneira, parecer também feias, e assim das outras sobre as quais interrogas.

— E o que pensas das muitas coisas [fenomênicas]  *duplas* ? Acaso as coisas  *duplas*  não são tão  *metades*  quanto  *duplas* ?

— Sim.

— E assim as  *grandes*  e as  *pequenas* , as leves e as pesadas, devem ser chamadas assim em vez do nome contrário?

— Não, disse; a cada uma convém igualmente os dois contrários.

— Mas então, cada uma dessas muitas coisas [fenomênicas] é ou não é aquilo que dizemos que é?

— Elas se parecem com essas frases com duplo sentido que se dizem nos banquetes ou então à adivinhação dos meninos sobre o eunuco que atira algo no morcego e na qual é preciso adivinhar com que o atinge e onde o atinge<sup>5</sup>; com efeito, também essas coisas podem ser entendidas em duplo sentido e não se pode pensar com certeza se é ou não é, nem que é ambas as coisas ou que não é nenhuma das duas.

— Então, disse eu, sabes como tratá-las ou colocá-las em posição melhor que a  *intermediária entre o ser e o não-ser*  (μεταξύ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι)? Com efeito, elas não têm mais obscuridade que o nada porque não são o não-ser em grau superior, nem são mais claras do que o ser porque não são ser em grau maior.

---

5. A charada soava aproximadamente assim: há  *um homem*  que  *não é homem*  (= eunuco), que lança  *uma pedra*  que  *não é pedra*  (= pedra-pomes), a  *um pássaro*  que  *não é um pássaro*  (= morcego), sobre  *uma planta*  que  *não é uma planta*  (= cana). A evocação dessa charada sugere de maneira esplêndida a fundamental ambigüidade do μεταξύ, do sensível, que é, ao mesmo tempo,  *ser e não-ser*  e não é  *nem ser*  (puro) nem  *não-ser* .

— É veríssimo, disse ele.

— Encontramos, portanto, ao que parece, que as muitas opiniões que a multidão tem em torno ao belo e ao resto giram *como intermédias entre o não-ser e o puro ser*<sup>6</sup>.)

*Platão*

*disse*

*o belo*

## 2. O Demiurgo e o seu papel metafísico

Se entendermos bem o sentido da página que acabamos de ler, compreenderemos também as razões pelas quais Platão não pôde explicar o cosmo físico por simples *dedução* dos Princípios primeiros e supremos e do mundo das Idéias, mas julgou necessário introduzir a Inteligência divina como causa metafísica originária<sup>7</sup>. Com efeito, para ele o ser na dimensão do vir-a-ser implica a causa específica da Inteligência produtora e tudo o que ela postula. Eis como (no magnífico prelúdio teórico ao grande discurso cosmológico do *Timeu*<sup>8</sup>), Platão resume seu pensamento em quatro axiomas.

---

6. *República*, V, 478 e-479 d. É oportuno observar que o *não-ser*, do qual fala Platão nesta página, poderia parecer o *nada* (o não-ser em sentido absoluto). Todavia, o texto e o contexto levam a crer que Platão indica, antes, o Princípio material oposto (a *Diáde sensível*), que, como sabemos, é assimilado ao *não-ser*, dado que, para o nosso filósofo, o *ser* é um "misto", que depende da de-terminação e de-limitação do *indeterminado* e *ilimitado* (e tal é, ao invés, a *Diáde* de grande-e-pequeno, que é, justamente, i-limitada). Deve-se notar, ademais, as alusões (que destacamos em *itálico*) ao *Uno* (que se explica nas Idéias) em oposição às coisas fenoménico-sensíveis, *duplas, grandes e pequenas* (alusão à *Diáde* de grande-e-pequeno da qual participam); e deve-se prestar atenção também à afirmação inicial de que o *ser sensível intermédio* "participa de ambas", ou seja, "do ser e do não-ser"; mas é evidente que o "participar" ao não-ser só é possível se é algo (justamente o in-determinado e o i-limitado). Em conclusão, essa página resulta muito mais clara, se a "ser" e "não-ser" damos aqueles significados específicos, que Platão na sua metafísica lhes dá, e que refletem de maneira perfeita a sua protologia.

7. Sobre esse tema encontra-se um amplo tratamento in Reale, *Platone...*, pp. 425-622, ao qual nos referiremos outras vezes.

8. A rica bibliografia publicada nos últimos decênios sobre o *Timeu* (que foi por muito tempo o diálogo mais lido de Platão) encontra-se em H. Cherniss, *Plato (1950-1957)*, "Lustrum", 4 (1959), pp. 208-227; L. Brisson, *Platon 1958-1975*, "Lustrum", 20 (1977), pp. 286s.; L. Brisson, *Platon 1975-1980*, "Lustrum", 25 (1983), pp. 295ss. (com as relativas remissões). O mais amplo tratamento da base metafísica do diálogo encontra-se in Reale, *Platone...*, pp. 509-622; nas pp. 509ss. encontram-se outras importantes indicações bibliográficas.

1) *O ser que é sempre* (o ser inteligível) não está sujeito à geração e ao devir, porque permanece sempre nas mesmas condições; ele é captado pela inteligência por meio do raciocínio.

2) *O devir*, que continuamente se engendra não é nunca um verdadeiro ser justamente porque está em contínua mudança; ele é objeto de opinião, ou seja, é captado mediante a percepção sensorial, distinta da razão.

3) Tudo o que está sujeito ao processo da geração exige *uma causa* porque, para ser engendrada toda coisa tem necessidade de uma causa que produza a geração. Essa causa é um *Demiurgo*, um *Artífice*, ~~vale~~ dizer, uma *causa eficiente*.

4) O Demiurgo, ou seja, o Artífice produz sempre alguma coisa *contemplando previamente algo como ponto de referência*, ou seja, tomando-o como *modelo*. Mas o Artífice poderia referir-se a dois tipos de modelo: *a)* ao que existe sempre e da mesma maneira (ou seja, ao tipo de ser do qual se falou no primeiro axioma), *b)* ou a alguma coisa sujeita à geração (ou seja, ao tipo de realidade do qual se falou no segundo axioma). Se o Artífice toma como modelo o ser eterno, o que produz é belo; se, pelo contrário, toma como modelo algo que foi gerado, o que produz não é belo. Eis o texto:

Segundo a minha opinião é preciso distinguir em primeiro lugar o seguinte:

[1] O que é o que *é sempre* e não está sujeito à geração?

[2] E o que é o que *sempre é engendrado* e nunca é ser?

[1] O primeiro é apreendido pelo pensamento juntamente com o raciocínio, *porque permanece sempre idêntico*.

[2] O segundo, ao contrário, é objeto da opinião juntamente com a sensação sem a razão, *porque é engendrado e perece e nunca é verdadeiramente ser*.

[3] Ora, tudo o que é engendrado *é necessariamente engendrado por alguma causa*. Com efeito, é impossível que possa nascer sem uma causa.

[4] E quando o Artífice (δημιουργός) de qualquer coisa, *contemplando sempre o que é idêntico*, serve-se dele como exemplar e realiza a sua idéia e a sua virtualidade, *tudo o que assim é produzido é necessariamente belo*; mas o que ele realizar utilizando um modelo sujeito à geração não será belo<sup>9</sup>

Sobre o fundamento desses quatro axiomas, Platão constrói o edifício metafísico e cosmo-ontológico de todo o tratado cosmológico

---

9. *Timeu*, 27 e-28b.

do *Timeu* e, ao mesmo tempo, fundamenta a estrutura gnosiológica e a justificação da metodologia adotada. Sendo o cosmo o objeto da discussão que se desenrola no *Timeu*, é necessário estabelecer, antes de tudo, se ele é um “ser que é sempre”, ou seja, um ser do tipo do qual nos falou o primeiro axioma, ou se é uma “realidade engendrada”, a saber, o tipo de realidade da qual fala o segundo axioma. Ora, todas as coisas que constituem este mundo são perceptíveis com os sentidos. Mas tudo o que é perceptível com os sentidos e é opinável, como se estabeleceu no segundo axioma, gerado em razão da sua natureza e sujeito ao vir-a-ser. Além disso, com fundamento no terceiro axioma, este mundo, enquanto é gerado, deve ser *gerado por uma causa*. No entanto, encontrar de maneira adequada essa causa do universo é difícil; e, uma vez encontrada, é também difícil fazê-la compreender por todos os homens (pelas razões acima explicadas). Finalmente, com fundamento no quarto axioma, podemos estabelecer perfeitamente o modelo para o qual olhou o Demiurgo que construiu este mundo. Com efeito, o axioma estabeleceu que, *se este mundo é belo*, o Demiurgo, ao construí-lo, contemplou necessariamente *um modelo eterno*; se, ao invés, não fosse belo (mas somente nesse caso), o Demiurgo teria usado um modelo engendrado. Ora, é demonstrável claramente que o mundo é belo; logo, justamente por isso, o Demiurgo olhou necessariamente para um modelo eterno. Mais ainda, sendo o mundo *a mais bela* das realidades engendradas, o seu Demiurgo é, conseqüentemente, *o melhor* dos artífices, ou seja, é, como veremos, o Artífice que imitou e realizou *o Bem no maior grau possível*. Eis as palavras de Platão:

— Ora, no que diz respeito ao céu na sua totalidade — ou ao mundo ou, se encontrarmos outro nome mais apropriado chamemo-lo assim — devemos considerar o que em primeiro lugar se considera a respeito de qualquer coisa: [1] se ele existiu sempre, não tendo nenhum princípio de geração, ou então: [2] se foi gerado, começando a partir de um princípio. [3] Ora, ele foi gerado. De fato, é visível e tangível e tem um corpo; mas todas as coisas desse tipo são sensíveis e o que é sensível é apreendido pela opinião por meio da sensação, é engendrado e está sujeito ao vir-a-ser. [4] Ora, dissemos que o que é gerado é necessariamente gerado por uma causa. No entanto, *é trabalhoso descobrir o autor e pai deste universo e é impossível falar dele a todos*. E a propósito do universo devemos ainda indagar a que tipo de modelo o seu autor olhou ao fabricá-lo: se ao modelo que está sempre da mesma maneira e é idêntico ou se ao modelo que é gerado. Mas, se este mundo é belo e *o Artífice é bom* (ἀγαθός),

é evidente que ele *contemplou o modelo eterno*; se, ao contrário, o Artífice não é bom, o que não é permitido nem mesmo supor, ele olhou o modelo gerado. Ora, é evidente a todos que ele contemplou o modelo eterno: *com efeito, o universo é a mais bela dentre as coisas que foram geradas* (κάλλιστος τῶν γεγονότων), *e o Artífice é a melhor das causas* (ἄριστος τῶν αἰτίων)<sup>10</sup>.

Portanto, existe um ser puro que só podemos captar com a inteligência e é justamente esse que o Demiurgo contempla como modelo para poder realizar o mundo sensível e sujeito ao devir. Assim, *o cosmo sensível é uma “imagem” realizada pelo Demiurgo, de uma realidade meta-sensível*.

Se, portanto, o Universo é assim gerado, foi realizado pelo Artífice olhando o que se compreende com a razão e com a inteligência, e que sempre permanece da mesma maneira. Mas, se é assim, é absolutamente necessário que este cosmo seja *imagem* de alguma coisa<sup>11</sup>.

Essa concepção do puro ser como “modelo” e do vir-a-ser como “imagem” do modelo e a necessidade de uma causa eficiente (o Demiurgo ou Artífice) para fundar e justificar essa relação, constituem um fundamental eixo de sustentação da doutrina escrita de Platão, que encontra justamente no *Timeu* sua expressão mais amadurecida e mais completa. E é exatamente sobre essa estrutura metafísica que se apóia a estrutura gnosiológica de todo o tratado cosmológico: o modelo originário, enquanto puro ser, é objeto de ciência, que alcança verdades incontrovertíveis; a imagem desse modelo (e, portanto, o nosso cosmo físico que é justamente “imagem”) é objeto de opinião; essa pode ser bem fundamentada, mas não atinge certezas epistemológicas e, portanto, é “mito” no sentido de narração plausível, como acima explicamos.

### 3. O Princípio material do mundo sensível, seu papel metafísico e seus nexos com a Díade

A importante distinção metafísica entre ser *inteligível*, imutável e eterno das Idéias, entendido como “*paradigma*” ou “*modelo*”, e ser *sensível* em contínuo devir, entendido como imagem daquele exige,

---

10. *Timeu*, 28 b-29a.

11. *Timeu*, 29 a-b.

para ser justificada e fundada, um Princípio material que tenha a função de recipiente e de substrato da imagem.

Com efeito, Platão dissera no *Filebo*, com notável exatidão, que toda a realidade — em todos os níveis — é um “misto” que implica uma conjunção sintética bipolar de dois princípios opostos (limite/ilimitado); mas também explicara que, enquanto na esfera do inteligível o “misto” é estrutural e *ab aeterno*, na esfera do sensível o “misto” requer *uma causa que o realize* (exatamente a Inteligência demiúrgica). Evidentemente, o motivo da intervenção necessária da Inteligência demiúrgica depende do fato que, enquanto na esfera do inteligível os dois Princípios opostos que formam o “misto” são, ambos, de caráter inteligível, na esfera do sensível, ao contrário, não é assim. Com efeito, o Princípio material assume tal espessura de sorte a introduzir justamente a dimensão do sensível e, por conseguinte, surge uma natureza tal que, não obstante a tendência a reunir-se com o Princípio oposto e a disponibilidade a deixar-se dominar por ele em ampla medida, somente a intervenção da Inteligência demiúrgica pode levar a cabo a mediação. Além disso, e justamente em razão desse *plus* que a dimensão sensível comporta, o Princípio material que constitui o mundo sensível *não* pode ser reduzido *totalmente* à estrutura do Princípio ideal e exatamente por esse motivo dá origem a um *ser-em-devir* (a uma forma de ser *intermediária* entre *puro ser e não-ser*)<sup>12</sup>.

Mas há ainda dois pontos importantes que devem ser bem assinalados para compreendermos essa complexa concepção de Platão.

a) O Princípio material participa de modo bastante complexo (por intermédio da Inteligência demiúrgica) do inteligível, pois que essa participação, que consiste na recepção da marca das imagens derivadas das Idéias, acontece de modo “inefável e maravilhoso” (τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν)<sup>13</sup>, ou seja, por meio de uma complicada mediação de caráter numérico e geométrico como teremos ocasião de ver ao menos parcialmente.

b) Além disso, deve-se ter bem presente o que já implicitamente assinalamos, a saber: o que o Princípio material recebe e com o qual se “mistura” não são as próprias Idéias de modo direto, mas são as

---

12. Cf. *supra*, a nota 6.

13. *Timeu*, 50 c.



“imagens das realidades que sempre são”, as “imitações dos seres eternos” e, portanto, imagens ou aparências de outras realidades<sup>14</sup>, ou seja, *as imagens das Idéias obtidas pela mediação dos seres matemáticos*.

Mas, primeiramente, vejamos quais são as características essenciais do Princípio material sensível<sup>15</sup>, e quais suas relações com a Díade das “Doutrinas não-escritas”.

1) Platão sublinha, de maneira muito acentuada, que o gênero da realidade inteligível “que é sempre da mesma maneira, não gerado e imperecível” e que, como tal, exerce a função de *modelo*, justamente em razão da sua estrutura ontológica, não acolhe outra coisa que venha de fora, nem “passa numa outra coisa”. E, ao contrário, insiste em que a realidade sensível, *cópia* ou *imagem* sensível do modelo inteligível, *é gerada* e está em movimento contínuo, “nasce *em qualquer lugar* e novamente *perece num lugar*” Conseqüentemente, é necessário admitir outro gênero de realidade: a “*espacialidade*” ou *chora* (χώρα), que forma o “*lugar*” (τόπος) ou a “*sede*” (ἔδρα) para todas as realidades que nascem e perecem, justamente porque o que nasce e perece nasce em algum lugar no qual e a partir do qual depois perece. Eis algumas afirmações:

[1] É necessário admitir que há um gênero de realidade que é sempre da mesma maneira, não-gerada e não-perecível e que não recebe de fora outra realidade nem passa em outra realidade, não é visível nem perceptível pelos sentidos e que somente à inteligência cabe contemplar. [2] E é necessário admitir que, homônima àquela e a ela semelhante, há uma segunda forma de realidade que é sensível, engendrada, em movimento contínuo, que nasce em algum lugar (τόπος) e num lugar perece e que é compreendida pela opinião acompanhada de sensação. [3] É necessário enfim admitir que há um terceiro gênero, o do *espaço* (χώρα) que é sempre e não está sujeito à corrupção, que proporciona uma localização (ἔδρα) a tudo o que está sujeito à geração; e esse é apreendido sem os sentidos, com um raciocínio espúrio, e dificilmente pode-se crer nele<sup>15</sup>.

14. Cf. *Timeu*, 50 c, 51 a, 52 c.

15. *Timeu*, 51 e-52b. Note-se como Platão, aqui, especifica o que na passagem da *República* lida acima era indicado como *ignorância*, ou seja, não-conhecimento do *não-ser* (que corresponde ao Princípio material aqui tratado). De fato, ele a) não é cognoscível pelos sentidos; b) é cognoscível somente com um *raciocínio espúrio*, ou

Ora, observa depois Platão, referindo-se justamente a essa realidade, nós temos a tendência a conferir-lhe um alcance superior à sua natureza, estendendo-a a todos os seres e a ela atribuímos erroneamente uma função onicompreensiva. De fato, sustentamos que uma coisa, para ser, deve encontrar-se justamente “em algum lugar” e “o que não está na terra e em algum lugar no céu não é nada”<sup>16</sup>. Mas a verdade, ao contrário, é a seguinte: as coisas que ocupam espaço são *somente as realidades geradas*, ou seja, as realidades sensíveis e *não as realidades inteligíveis em si e por si*. Assim, as coisas que ocupam espaço são somente *imitações* ou *imagens* das Idéias, não as próprias Idéias.

Por conseguinte, o *status* ontológico das *imagens* que se realizam no *sensível* (coincidindo perfeitamente com o do “misto” do qual fala o *Filebo*) implica a) o ser do qual é aparição ou manifestação e, portanto, imagem e ao qual se refere como a seu modelo (isto é, as Idéias), e b) um *substrato*, ou seja, *uma base sobre a qual se apóia*, justamente a *espacialidade*, da qual falamos e que se torna necessária como *substrato do que nasce*. Por isso, enquanto tal, a *chora* “é sempre, e não sujeita à corrupção”, já que é a condição necessária para que tudo o que é gerado possa existir (é aquilo que, se fosse removido, eliminaria toda forma de geração)<sup>17</sup>.

2) Para caracterizar o princípio material sensível, Platão apresenta, além da *conotação* conceptual da “*espacialidade*” (χώρα), também a de “*receptáculo*” *de tudo o que é gerado* (ὑποδοχή, πανδεχές). O “*receptáculo*” é uma realidade que permanece sempre idêntica na sua estrutura amorfa. Recebe, com efeito, todas as coisas e é plasmável de várias maneiras justamente porque é um *realidade amorfa* (carente de uma estrutura formal própria) e nunca assume definitivamente as formas que sucessivamente recebe e, por isso, pode continuar a receber continuamente outras. É comparável a um material que é plasmável

---

seja, “bastardo” (λογισμῷ τιμὴ νόθῳ); c) é dificilmente acreditável. Com efeito, conhecemos (seja sensivelmente, seja racionalmente) o que é *determinado*, enquanto o Princípio material é *in-determi-nado*, pelo que só é cognoscível com “*raciocínio bastardo*”

16. *Timeu*, 52 b.

17. *Ti* 52 c; cf. Reale, *Platone...*, pp. 543ss.

cada vez em formas diferentes e aparece justamente sob aquelas formas. As coisas que entram e saem do receptáculo são imagens das realidades eternas (imitações dos paradigmas das Idéias) e nele entrando, o plasmam e nele imprimem uma marca como com um metal (por exemplo, o ouro) e o material é plasmado pelas formas que recebe.

Eis o texto:

É necessário dizer que ela [a saber, a natureza que recebe todos os corpos] é sempre a mesma coisa porque nunca abandona a sua natureza. Pois ela *recebe sempre todas as coisas* e em nenhuma circunstância passou a ter uma forma semelhante às que nela entram. Com efeito, ela é, pela sua natureza, *como um material maleável*, é movida e modelada pelas coisas que nela entram e, por causa delas, aparece ora de uma maneira, ora de outra. E *as coisas que entram e saem são imitações das coisas que são sempre*, por elas marcadas de uma maneira maravilhosa e difícil de explicar<sup>18</sup>.

Platão insiste na estrutura informe do receptáculo. O que recebe a marca, assim como a recebe justamente o receptáculo, só está adequadamente preparado para essa função *se estiver privado de qualquer forma*. Se possuísse uma forma qualquer, não poderia acolher e reproduzir de modo adequado as formas opostas às que ele teria como suas próprias. Em suma, para acolher convenientemente todas as formas, o receptáculo não deve possuir nenhuma.

3) Uma conotação conceptual ulterior e bastante interessante do Princípio material sensível é aquela que o indica como *fonte da geração*, ou seja, como uma realidade que se move e se agita de maneira irregular e desordenada, trazendo em si caracteres rudimentares e traços dos elementos (água, ar, terra e fogo) e implicando também forças e afeições sem ordem e sem equilíbrio, desconectadas entre si. Portanto, o Princípio material é como um *feixe de forças, agitação e movimentos desordenados e caóticos*.

Eis dois dos textos mais claros:

Deus [...] tomando tudo o que era visível [i.é, sensível] e *não estava em repouso*, mas se encontrava de modo confuso e desordenado, levou-o da desordem à ordem [...]<sup>19</sup>.

---

18. *Timeu*, 50 b-c; cf. Reale, *Platone...*, pp. 536-543.

19. *Timeu*, 30 a.

E a *nutriz da geração* (τιθήνη γενέσεως) umedecida e abrasada, acolhendo em si as formas de terra e de ar, e recebendo todas as outras afecções que a essas se seguem, mostrava-se à vista extremamente diversificada. E sendo *cheia de forças nem semelhantes entre si nem em equilíbrio*, em parte alguma estava em equilíbrio, mas, *oscilando de todas as partes irregularmente era sacudida por elas e ao mover-se por sua vez as sacudia*. Ora, as coisas assim movidas separando-se continuamente eram levadas algumas de um lado, outras de outro assim como no joear o trigo quando, sacudidos e agitados por peneiras e outros instrumentos, os grãos mais densos e pesados vão para um lado, os mais leves e raros para outro. Assim, sendo aqueles quatro gêneros sacudidos pelo receptáculo que se movia como um instrumento de joear, acontecia que as partes mais desiguais separavam-se entre si o mais possível e as partes mais semelhantes se apertavam o mais possível no mesmo lugar e ocupavam desta sorte um lugar diverso umas das outras, e assim era antes que o universo formado por elas fosse ordenado. *E antes disso todas as coisas se encontravam sem razão e sem medida. Mas, quando Deus começou a ordenar o Universo, em primeiro lugar o fogo e também a terra, o ar e a água tinham, é verdade, alguns traços (ἵχνη) da sua forma, mas se encontravam na condição na qual é natural que se encontre qualquer coisa da qual Deus está ausente [...]²⁰.*

4) Por último, observe-se que, justamente como primeira conotação do Princípio material (que, em certo sentido, engloba genericamente as três que acabamos de ilustrar) Platão faz apelo aos conceitos de “necessidade” (ἀνάγκη) e de “causa errante” (πλανώμενη αἰτία):

As coisas das quais falamos antes, à exceção de algumas poucas, dizem respeito às obras da *inteligência*. Ora, é preciso acrescentar à nossa exposição o que vem ao ser por *necessidade*. Com efeito, a geração deste cosmo foi produzida como *mistura constituída por uma combinação de necessidade e de inteligência*. E já que a inteligência dominava a necessidade persuadindo-a a orientar para o melhor as coisas que se produzem, desse modo e por tais razões, *por meio da necessidade, vencida pela persuasão inteligente, esse universo foi constituído desde o princípio*. Portanto, se alguém quisesse narrar efetivamente como o universo foi gerado, precisaria acrescentar também a forma da *causa errante*, segundo a natureza do seu movimento. Devemos, portanto, voltar atrás e começar com um novo princípio mais apropriado. Assim como fizemos para as coisas que até agora vimos, também para estas é preciso recomençar desde o princípio²¹.

20. *Timeu*, 52 d-53 b; cf. Reale, *Platone...*, pp. 546ss.

21. *Timeu*, 47 e-48 b; cf. Reale, *Platone...*, pp. 531-535.

Por “necessidade”, Platão entende a *carência total de finalismo* (a mera disteleologia), isto é, algo indeterminado, anômalo, casual, a *desordem em sentido global*. Eis o que significa justamente “causa errante”, ou seja, *causa que age ao acaso* e de modo *anômalo*.

E agora que explicamos o que Platão diz expressamente no *Timeu* ou na obra escrita, acerca do *Princípio material*, devemos interrogar qual seja o *nexo que o prende à Díade indefinida* da qual falam as “Doutrinas não-escritas” e à qual a tradição indireta o liga de maneira exata e explícita<sup>22</sup>.

A expressão *Díade indefinida do grande-e-pequeno* exprime de maneira sintética a natureza do Princípio material, que consiste em tender de maneira in-determinada e i-limitada na dupla direção do grande e do pequeno de várias maneiras.

Esse tender *ao grande-e-pequeno*, ou seja, *ao mais e ao menos* em todos os sentidos, evidentemente ao infinito, vale para tudo o que, em todos os níveis, tende ao mais e ao menos, ao excesso e ao defeito, à desmesura nas direções opostas. Portanto, a *chora* do *Timeu* (e tudo o que o diálogo diz do Princípio material) representa apenas *uma parte da Díade*, ou melhor, um aspecto, ou, para falar de modo mais exato, o nível mais baixo dela (o nível sensível).

Portanto, a *chora* entra na Díade, mas não a esgota de maneira alguma. Evidentemente a teoria que lemos no *Timeu* devia ocupar um lugar importante também nas lições de Platão e talvez justamente com todas as quatro características que evocamos; todavia, ela se limitava apenas ao que diz respeito aos fenômenos sensíveis e deveria se apresentar somente como *uma parte da visão global*. De fato, a Díade enquanto tal abraça um quadro bem mais amplo, dado que entra na *explicação do toda a realidade em todos os níveis*.

Concluindo, podemos dizer que o que Platão nos refere em torno ao Princípio material no *Timeu* (e, em geral, nos vários diálogos) não é exaustivo e que, por conseguinte, é necessário subir aos vértices da

---

22. Cf. Aristóteles, *Física*, D 2, 209 b 11-17 (Gaiser, *Test. Plat.*, 54 A = Krämer, 4); Aristóteles, *Metafísica*, A 6, 987 b 1ss.; 988 a 10ss. (Gaiser, *Test. Plat.*, 22 A = Krämer, 9); Teofrasto, *Metafísica*, 6 a 23-b 5 (Gaiser, *Test. Plat.*, 30 = Krämer, 8); Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 248, 5-15 Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 31 = Krämer, 13); Simplicio, *In Arist. Phys.*, pp. 430, 34-431, 16 Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 55 B); cf. Reale, *Platone...*, pp. 549-559.

abstração metafísica alcançados nas “Doutrinas não-escritas”, cujos traços essenciais nos foram conservados pela tradição indireta.

Evidentemente, o Princípio antitético ao *Bem-Uno* se diferencia nos diversos graus do ser e, em particular, nas três grandes esferas: 1) a *ideal*, 2) a *intermediária*, 3) a *sensível*. Na esfera ideal, o Princípio antitético produz especialmente a diferenciação e a graduação hierárquicas; a esfera intermediária produz também multiplicidade das mesmas realidades em sentido horizontal, mas sempre no nível inteligível; o *novum* porém que ele introduz na esfera do sensível consiste justamente em dar origem à própria dimensão do sensível, com todas as suas implicações com respeito às dimensões do inteligível.

O próprio Aristóteles na *Metafísica* menciona muitas vezes o problema da existência de uma *matéria inteligível* além da *matéria sensível*, ligando a questão da *matéria inteligível* justamente à problemática platônica das *Idéias* e dos *seres matemáticos*. Evidentemente, esse tema essencial das “Doutrinas não-escritas” exercera sobre ele um influxo verdadeiramente notável, tanto que se sentiu obrigado a discuti-lo mais de uma vez<sup>23</sup>.

Devemos esclarecer um último ponto. A tradição indireta refere-nos que Platão atribuía ao Uno a causa do *Bem* e à Díade a do *Mal*. Todavia não nos diz expressamente que a Díade fosse considerada tal *em todos os níveis*. Com efeito, seria difícil explicar como, nos níveis inteligíveis, onde a Díade age como princípio de *diferença*, de *gradação* e de *multiplicidade*, ela possa ser causa do mal em sentido verdadeiro e próprio e, sobretudo, de que tipo de mal. Ou antes, a única perspectiva segundo a qual a Díade pode ser considerada causa do mal na esfera dos inteligíveis é uma perspectiva muito geral, na medida em que dela dependem as Idéias negativas das várias duplas de contrários. No nível inteligível, a Díade é causa do negativo (e, nesse sentido, do mal) somente em sentido paradigmático e abstrato. Ao invés, entende-se bem em que sentido a Díade sensível deva ser considerada

---

23. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Z 10, 1036 a 9-12; Z 11, 1037 a 5-13; H 6, 1045 a 33-35; K 1, 1059 b 14-21 e o nosso comentário à *Metafísica* nessas passagens. Ver em particular: H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin-Nova Iorque 1971, pp. 581-615.

causa dos males em sentido concreto; fica assim muito claro o que o nosso filósofo diz no *Teeteto*, isto é, que não é possível o mal ter lugar junto dos Deuses (ou seja, na esfera dos inteligíveis), mas que ele gira nesse mundo, em torno à natureza mortal<sup>24</sup>.

Portanto, o Princípio antitético ao Uno-Bem é prevalentemente causa de mal (ao menos de maneira concreta e específica) no seu nível mais baixo: no nível sensível, a Díade *não é totalmente* dominada pelo inteligível e pelo racional e deixa falhas abertas a uma desordem e a uma des-mesura de teor bem diverso daquele que se verifica na esfera dos inteligíveis. Nela, a Díade causa, em última análise, somente *antíteses, diferença, multiplicidade e rebaixamento de grau* somente em nível metafísico; ao passo que na esfera do sensível a Díade mantém abertas as consequências negativas do *vir-a-ser*, da *caducidade ontológica*, da *insuficiência gnosiológica*, e da *problematicidade axiológica*, em suma, todas as características ligadas à esfera do sensível.

#### 4. O “Uno” como marca emblemática do agir e do operar do Demiurgo

Como opera exatamente o Demiurgo sobre esse princípio material, plasmando-o segundo o mundo das Idéias? O próprio Platão não-lo revelou claramente, explicando que o Demiurgo, enquanto é o “bom” em sumo grau (ou seja, o “ótimo”), opera atuando o Bem em sumo grau, ao levar a ordem ao seio da desordem:

Ele era bom (ἀγαθός) e num ser bom não nasce inveja por coisa alguma. Estando, pois, longe da inveja, Ele quis que todas as coisas se tornassem semelhantes a si [...]. Com efeito, Deus, *querendo que todas as coisas fossem boas* (ἀγαθὰ) e que nada fosse mal na medida do possível, tomando tudo o que era visível e não estava em repouso, mas se movia confusa e desordenadamente, *levou-o da desordem* (ἐκ τῆς ἀταξίας) *à ordem* (εἰς τάξιν),

---

24. Cf. *Teeteto*, 176 a-b. O testemunho mais famoso das “Doutrinas não-escritas”, no qual Platão liga a Díade de grande-e-pequeno com a “causa do mal” (τοῦ κακῶς αἰτία) é de Aristóteles, *Metafísica*, A 6, 988 a 14 (Gaiser, *Test. Plat.*, 22 A = Krämer, 9).

julgando esta de todo superior àquela. Com efeito, não é permitido ao que é ótimo (τῷ ἀρίστῳ) fazer senão o que é mais belo (τὸ κάλλιστον)<sup>25</sup>.

Ao fazer essa obra, o Demiurgo apoiou-se no Uno (que, como sabemos, é para Platão a própria essência do Bem) e operou realizando a *unidade-na-multiplicidade*, nos modos mais variados e mais notáveis, por meio da *medida* e das *relações numéricas e geométricas*.

Com efeito, diz-nos Platão, sem a intervenção de Deus todas as coisas (todas as coisas no âmbito do Princípio material) jazem “sem ordem e sem medida” (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως). E ordenar o universo consiste justamente em produzir os *logoi*, as relações numéricas, a medida e em plasmar e modelar “segundo formas e números” (εἶδεσι καὶ ἀριθμοῖς), e é justamente isso que produz coisas belíssimas e ótimas (κάλλιστα καὶ ἄριστα). Sendo assim, o que o Demiurgo produz é um bem que se infunde no Princípio material mediante a relação numérica (ἀναλογία) e pondo em proporção as coisas que estão em desordem segundo relações numéricas (συνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον). Em outros termos, a atividade do Deus-Demiurgo consiste em levar as coisas que se encontram em condição desordenada (ἀτάκτως) a uma medida ou co-medida (συμμετρία) e introduzir nelas ordem e proporção geral e particular, de modo a conduzi-las a estar em relação adequada com a medida (ὅπη δυνατόν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι). Algumas linhas antes dessas afirmações, Platão nos diz (numa passagem sobre a qual adiante voltaremos) que a ciência e a potência de Deus consistem justamente em misturar “*os muitos no uno*” (τὰ πολλὰ εἰς ἓν) e em dissolver as coisas “*do uno nos muitos*” (ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ)<sup>26</sup>.

Referindo-se exatamente ao *Uno* (e aos vários modos nos quais o *Uno* se desdobra e realiza em vários níveis), Platão caracterizou insistentemente em geral e em particular a atividade e as obras do Demiurgo, como dissemos. Podemos sintetizar essa insistência sobre o “Uno” como marca que caracteriza a atividade e a obra da Inteligência demiúrgica.

1) O mundo é perfeito porque é realizado como *Uno* (ἓν). E para ser perfeito deve ser uno, porque o modelo, enquanto tal é *uno*; e o cosmo é imagem desse modelo (imagem *una* de um modelo *único*)<sup>27</sup>.

25. *Timeu*, 29 e-30 a.

26. *Timeu*, 53 a-b, 56 c, 68 d-69b.

27. *Timeu*, 30 b-31 a; cf. Reale, *Platone...*, pp. 572ss.



2) Além disso, a *unidade* do cosmo é garantida pelo liame particular que o Demiurgo estabeleceu entre os quatro elementos, que é um tipo de liame que faz das coisas ligadas um “*uno* em grau supremo” (ὅτι μάλιστα ἓν). Justamente sobre essa base da relação numérica (ἀναλογία) que leva todas as coisas à *unidade* (ἓν-πάντα) o Demiurgo funda a amizade (φιλία) ou seja, a comunhão de todas as coisas entre si<sup>28</sup>.

3) Mais ainda, o cosmo é constituído como uno-todo, ou seja, como um “*uno*”-“*inteiro*” (ἓν-ὅλον) justamente porque tem como base um cálculo numérico, que engloba num *uno-inteiro* a *totalidade dos inteiros*, sem deixar nada fora<sup>29</sup>.

4) Também a forma esférica do cosmo realiza perfeitamente a unidade, porque a esfera é uma forma que inclui em si todas as formas (σχήμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὐτῷ πάντα ὅποσα σχήματα), realizando o máximo da semelhança. O mesmo se diga do movimento circular que lhe foi impresso, que é uma forma de movimento no mesmo lugar e em si mesmo do mesmo modo (sintetiza estabilidade e movimento). E isso vale igualmente para o ser *autárquico* pelo qual o mundo é *uno* sem que tenha necessidade de qualquer outra coisa<sup>30</sup>.

5) Também o tempō, criado juntamente com o cosmo, realiza uma unidade no seu fluir, enquanto o tempo imita a eternidade que é um permanecer na unidade (ἓν ἐνί). E essa *imitação da unidade da eternidade* acontece por meio do número (κατ’ ἀριθμόν)<sup>31</sup>.

6) Mas justamente na criação (produção) dos quatro elementos materiais sensíveis o Demiurgo, realizando a imagem dos modelos ideais, desenvolve uma *complexa articulação de formas e números* (εἴδεσι καὶ ἀριθμοῖς) que *de-limitam* o Princípio material sensível, como haveremos de ver. E este é o modo perfeito de realizar a *unidade-na-multiplicidade*<sup>32</sup>.

7) Enfim a própria alma, que a Inteligência demiúrgica criou com o fim de realizar perfeitamente o modelo do inteligível no sensível, é una (*uma* Idéia, μία ἰδέα) e, exatamente, *uma unidade* que é consti-

---

28. *Timeu*, 31 b-32 c; cf. Reale, *Platone...*, pp. 575ss.

29. *Timeu*, 32 c-33 b; cf. Reale, *Platone...*, pp. 578s.

30. *Timeu*, 33 b- 34 a; cf. Reale, *Platone...*, pp. 579ss.

31. Cf. o parágrafo seguinte e as notas 36-38.

32. Cf. o parágrafo seguinte e as notas 39-40.

tuída com a *mistura de três realidades* (ἐκ τριῶν ἑν) e um “inteiro” (ὅλον) estruturado segundo dimensões geométricas e numéricas harmônicas que realizam o Bem, ou seja, a Unidade, a Medida, a Ordem de modo perfeito<sup>33</sup>, como explicaremos melhor.

## 5. A atividade criacionista do Demiurgo platônico entendida na dimensão helênica

Nesse produzir a *unidade-na-multiplicidade* e no produzir o “misto”<sup>34</sup> do ser cosmológico e as estruturas que o tornam possível, desenvolve-se a atividade criadora do Demiurgo no mais alto grau possível na dimensão do pensamento dos gregos, que é uma forma de semicriacionismo (ainda que notável) comparada com a do Deus bíblico. Com efeito, enquanto a criação do Deus bíblico é absoluta, pois não pressupõe nada e é um produzir *ex nihilo*, a atividade criadora do Demiurgo platônico não é absoluta, pois *pressupõe*, justamente para produzir, a *existência de duas realidades* que têm entre si um nexos metafísico bipolar: a realidade do ser que é sempre do mesmo modo e que serve de *exemplar*, e a realidade do *Princípio material* sensível caracterizado pelo mais-e-menos, pelo desigual, pela desordem e pelo excesso. Levar essa realidade desordenada à ordem é justamente *levar o não-ser ao ser, ou seja, “criar” um ser gerado* que realize sensivelmente, da melhor maneira possível, o ser não-gerado (e justamente é esse o criacionismo no sentido helênico). Mas, para bem entender isto devemos ter presentes alguns conceitos já nossos conhecidos, e resumir de maneira sinótica, completando-o, tudo o que foi dito.

a) A mediação entre a esfera do ser eterno e a da realidade sensível e a “criação” (passagem do não-ser ao ser) implica, segundo Platão, *uma complexa articulação numérica porque, segundo a sua opinião, somente por meio dela é possível fazer descer o inteligível ao sensível*. Mas essa trama de articulações numéricas e geométricas

33. Cf. o parágrafo seguinte e as notas 41-44.

34. *Timeu*, 47 e-48 a, diz claramente que esse mundo nasceu exatamente da mistura de *necessidade* e de *inteligência*: μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη.

será incompreensível se não tivermos bem presentes a *estrutura metafísico-numérica das Idéias* platônicas e os *nexos numéricos* (ἀριθμοί, λόγοι), que ligam em particular e em geral cada uma das Idéias com todas as outras, ou seja, a complexa questão das Idéias-Números que acima expusemos.

b) Essa complexa trama metafísico-numérica no puro nível ideal implica, além disso, uma *esfera intermediária mediadora*. Os *seres matemáticos*, com a trama numérica e geométrica que reproduzem, formam exatamente a *estrutura mediadora* (e justamente por isso são chamados “intermédios”) entre os Números ideais, as Idéias ou Formas eternas de um lado, e as coisas sensíveis do outro. Com efeito, os “seres matemáticos” são a mediação necessária entre cada Forma ou Idéia que é “*una*” *ela somente* (ἐν ἑκάστων μόνον) e a multiplicação da mesma numa pluralidade. Justamente por isso os seres matemáticos intermediários são “imóveis e eternos” como as Formas; mas, deles, há “muitos semelhantes”. Portanto, a passagem entre as Idéias e as coisas que lhes são correspondentes, sendo uma passagem que acontece entre *Uno* (ἓν) e *muitos* (πολλά) é explicada com a introdução de *muitos entes eternos semelhantes entre si* (ἀίδια καὶ ἀκίνητα—πόλλ’ ἄττα ὅμοια) de modo que, entre a *Forma-uno não-gerada e incorruptível* (de um lado) e os correspondentes *muitos seres semelhantes gerados e corruptíveis* (do outro lado) se situem como intermediários *os muitos seres semelhantes não-gerados e eternos*, que são justamente os “seres matemáticos”<sup>35</sup>. Eis o que, em consequência, explica bem o desdobrar-se da estrutura bipolar do real em geral e, em particular, os complicados nexos fundacionais que subsistem entre a transcendência do mundo das Idéias com respeito ao mundo sensível e a participação deste naquele, bem como a superação radical das objeções à teoria das Idéias e, em particular, das dificuldades que têm como alvo a sua transcendência.

Detenhamo-nos em três dos pontos que caracterizam da maneira mais perfeita a atividade criadora do Demiurgo, em sentido helênico, que consiste em levar o Uno aos Muitos mediante os seres matemáticos e a dimensão numérica: 1) a criação do *tempo*, 2) a criação dos *elementos*, e 3) a criação da *alma*.

---

35. Aristóteles *Metafísica*, A 6, 987 b 14-18 (Gaiser, *Test. Plat.*, 22 A = Krämer, 9).

1) Começemos com o exame da criação do *tempo*.

O exemplar ao qual o Demiurgo se refere na criação do cosmo é eterno (o Vivente eterno, ou seja, a Idéia global do cosmo que implica a essência da vida). Ora, o eterno é um permanecer na *unidade* (ἐν ἐνί). Sendo assim, como é possível imitar este *permanecer na unidade*, característica essencial da eternidade? É exatamente a *mediação do número* que torna possível a resposta. A imagem da eternidade é o fluir da mesma, ou seja, o *fluir da unidade segundo um ritmo numérico* que se realiza no dia e na noite, no mês e no ano e move-se ciclicamente *segundo o número*. Desse movimento cíclico *numericamente determinado* nascem o “era” e o “será” do tempo. Justamente por isso o “era” e o “será” não podem ser referidos corretamente aos seres eternos para os quais vale somente o “é”, porque “era” e “será” são apenas *cópia móvel numerada* do “é” do eterno, que permanece no uno<sup>36</sup>.

Eis o ponto mais significativo do texto:

Ora, vimos que a natureza do Vivente é eterna e que não era possível adaptá-la perfeitamente ao que é gerado. Em consequência, ele pensou produzir uma *imagem móvel da eternidade* e, enquanto constitui a ordem do céu, faz uma *imagem eterna* que procede segundo o número (κατ’ἀριθμόν), da eternidade que permanece na unidade (ἐν ἐνί), justamente aquela que denominamos Tempo<sup>37</sup>.

Para Platão, o tempo foi gerado juntamente “com o céu” e “segundo o modelo”<sup>38</sup>, e assim, reproduzindo esse modelo segundo o ritmo e a trama numérica, o tempo e o céu, feitos juntamente, são e serão sempre (o tempo pereceria junto com o céu se, por hipótese, o céu perecesse; e, naturalmente, vice-versa).

Platão formula uma tese verdadeiramente inovadora, que os seus próprios discípulos não saberão receber de maneira adequada, entendendo-a sob o ângulo alegórico-didático ou refutando-a, como fez Aristóteles. A distinção entre o eterno e o tempo e o esclarecimento de que não é correto aplicar ao eterno “era” e “será”, cortam pela raiz

36. Cf. *Timeu*, 37 d-39 d.

37. *Timeu*, 37 d 3-7.

38. *Timeu*, 38 b 6-8: importante notar as fortes expressões: χρόνος μετ’ οὐρανοῦ γέγονεν ε, ademais, κατὰ τὸ παράδειγμα.

toda uma série de dificuldades que, na história do pensamento ocidental, foram levantadas em vários níveis e em repetidas oportunidades.

2) Mais complexa e articulada mostra-se a operação produtora dos *quatro elementos*: *água, ar, terra e fogo*.

Como observamos, na origem, água, ar, terra e fogo possuíam somente “alguns traços da sua forma” no interior do plexo do Princípio material, ou seja, estavam em estado de total *desordem*. Deus produz esses elementos (ou os “cria” no sentido helênico) e os constitui de modo belo e bom, operando *por meio de formas e números* e produzindo um “misto” entre o Princípio material e aquilo que é realizável no Princípio material das Idéias dos quatro elementos por meio de formas geométricas e números.

Eis um texto exemplar, já lido parcialmente:

Antes disso, todas as coisas se encontravam *sem razão* (ἀλόγως) e *sem medida* (ἄμετρος). Mas, quando Deus começou a *ordenar o Universo*, o fogo em primeiro lugar, a terra, a água e o ar tinham, sim, algum traço da sua forma própria, mas encontravam-se na condição na qual é natural que se encontre tudo aquilo do qual Deus está ausente. Portanto, essas coisas que se encontravam então naquele estado, *ele as modelou em primeiro lugar com formas e com números* (εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς). Fique também isto firme, como sendo dito uma vez por todas, a saber, que Deus tenha constituído essas coisas *da maneira mais bela e melhor possível, partindo do estado em que elas se encontravam e que sem dúvida não era esse*<sup>39</sup>.

Ao constituir os quatro elementos, o Demiurgo se inspira nas duas formas mais belas de *triângulos*: no *triângulo retângulo isósceles* e no triângulo que se obtém *dividindo em duas partes o triângulo equilátero com uma perpendicular* (ou então dividindo o mesmo triângulo em seis triângulos, traçando uma perpendicular de cada vértice com relação ao lado oposto). Com base no *triângulo isósceles*, o Demiurgo formou cada um dos quatro elementos da maneira seguinte: coordenando quatro triângulos isósceles com os ângulos retos reunidos em torno de um centro se obtém um *quadrado*, e combinando seis *quadrados* de maneira adequada obtém-se um *cubo*; e este cons-

---

39. *Timeu*, 53 a-b.

titui a estrutura atômica que configura o elemento *terra*. Combinando, por sua vez, seis *triângulos* do segundo tipo, obtém-se um *triângulo equilátero* que adequadamente multiplicado e combinado de maneira exata (que Platão indica, mas aqui não podemos pormenorizar para não alongar demasiadamente a exposição) dá origem: *a)* ao *tetraedro* (pirâmide regular de base equilátera), que constitui a estrutura do *fogo*; *b)* ao *octaedro*, que constitui a estrutura do *ar*; *c)* ao *icosaedro*, que constitui a estrutura da *água*.

Evidentemente, esses sólidos regulares de estrutura geométrica que constituem os quatro elementos não são por si visíveis por causa da sua pequenez (sendo como átomos), ao passo que, reunindo-se em grande número, tornam-se visíveis.

Em conclusão, a criação e a racionalidade dos corpos sensíveis em geral dependem exatamente da *estrutura geométrica e matemática*. O corpóreo físico-sensível espelha a estrutura do corpóreo inteligível (geométrico), ou seja, é “a mistura de uma combinação de *necessidade e inteligência*”<sup>40</sup>. Ponto, linha, superfície, estrutura tridimensional, no plano dos seres intermediários e ideais, são puramente inteligíveis; mas, sinteticamente combinados ou “misturados” com o Princípio material sensível, dão origem aos corpos que vemos e tocamos, por meio de uma *penetração capilar* que “refreia” o Princípio material sensível, por si caótico, *até nos mínimos pormenores*, segundo a estrutura atomística e fundando-se nos sólidos geométricos regulares.

3) Mais complexa mostra-se a operação da criação da *alma do mundo* (e das *almas em geral*). Ela é produzida por meio de uma *dúplice “mistura”*, uma, por assim dizer, em sentido *vertical*, e outra em sentido *horizontal*. Com a mistura em sentido *vertical*, o Demiurgo produz três intermediários desta maneira: *a)* um *Ser* intermediário entre o Ser indivisível e o Ser divisível, *b)* uma *Identidade* intermediária entre a Identidade indivisível e a Identidade divisível e *c)* uma *Diferença* intermediária entre a Diferença indivisível e a Diferença divisível. Por sua vez, com a mistura que chamamos horizontal o Demiurgo opera sobre três realidades intermediárias (Ser intermediária-

---

40. Cf. *supra*, a nota 34. Para um aprofundamento desse tema cf. Reale, *Platone...*, pp. 563-571.

rio, Identidade intermediária, Diferença intermediária), de modo a formar uma unidade que deriva das três realidades (ἐκ τριῶν ἑν)<sup>41</sup>.

Além disso, Platão insiste na *Estrutura geométrico-dimensional* da Alma do mundo (num sentido ideal de linha e superfície que plasmam a figura global do cosmo), a qual, a partir do centro do cosmo se estende para todas as partes e envolve circularmente desde fora o mundo. Além da estrutura *dimensional* da alma, ele insiste igualmente na estrutura *numérica*, mostrando como essa estrutura numérica coincide com a estrutura *musical* e como, justamente por isso, os movimentos que a alma imprime ao mundo sejam *harmônicos* (os movimentos que a alma imprime dessa maneira reproduzem, na ordem harmônica, os movimentos caóticos do Princípio material)<sup>42</sup>.

Com a inteligência que lhe é infundida pelo Demiurgo, a Alma do mundo tem como função concretizar o grande desenho do Demiurgo. Assim, por meio do Demiurgo, ela participa do mundo ideal. Com a sua estrutura geométrica dimensional e matemática, ela proporciona um fundamento à passagem entre Idéias e mundo concreto sensível e resume analogicamente toda a realidade, constituindo o verdadeiro *vínculo entre o mundo metafísico e o mundo físico*<sup>43</sup>.

Recordemos que o Demiurgo cria igualmente todas as estrelas e os astros como seres vivos divinos e eternos, com corpos esféricos feitos predominantemente de fogo e dotados todos de almas inteligentes, estritamente articuladas com a inteligência da Alma do mundo. Ele cria também, de maneira análoga, as almas dos homens. Na “mistura” com a qual cria estas almas utiliza o que sobra dos três elementos com os quais cria a alma do universo, misturando-os “mais ou menos do mesmo modo” e, dessa maneira, torna-as imortais<sup>44</sup>.

Em todos os sentidos, o criacionismo do Demiurgo age como um *levar ordem na des-ordem em todas as partes, com exatidão segundo relações numéricas e geométricas perfeitamente proporcionadas; e*

---

41. Cf. *Timeu*, 34 b-35 a; ver Reale, *Platone...*, pp. 585-598, com as indicações ulteriores que aí damos.

42. Cf. *Timeu*, 34 a-36 d.

43. A expressão *anima copula mundi*, cunhada pelos renascentistas, corresponde perfeitamente à concepção platônica.

44. Cf. *Timeu*, 40 a-b; 41 d-42 a.

*isso significa justamente levar o Uno-nos-muitos no melhor dos modos possível*<sup>45</sup>.

## 6. O Demiurgo (e não a Idéia do Bem) é o Deus de Platão

O Deus supremo, para Platão, é o Demiurgo (isto é, a Inteligência suprema) que, como diz o *Timeu*, é o “melhor dos seres inteligíveis” e a “melhor das causas”<sup>46</sup>. Por sua vez, a Idéia do Bem é “o Divino” (τὸ θεῖον). Em outras palavras, o Deus platônico é “aquele que é bom” em sentido *pessoal* enquanto a “Idéia do Bem” é o Bem no sentido *impessoal*<sup>47</sup>.

Para entender isso destaquem-se dois pontos essenciais.

a) Deus, para os gregos, tem acima de si, do ponto de vista hierárquico, uma regra ou algumas regras supremas, às quais deve referir-se e que deve cumprir. Justamente nesse sentido o Deus platônico, a Inteligência suprema, tem acima de si hierarquicamente uma regra ou regras às quais deve ater-se e nas quais deve inspirar-se na sua atividade. Por conseguinte, nessa ótica, o Bem é a regra suprema (e o mundo das Idéias no seu complexo constitui como que a totalidade das regras) nas quais Deus se inspira e às quais se atém, a fim de atuá-las em todos os níveis; justamente por isso Ele é o Bom e o ótimo por excelência, ou seja, é o ser mais cerca do Bem, enquanto é a Inteligência que desdobra e atua o Bem em sentido universal.

b) Parmênides introduziu no pensamento grego a concepção segundo a qual a inteligência é possível somente se tem o ser como seu fundamento e se ela se exprime no ser e por meio do ser. Também uma Inteligência suprema, justamente enquanto inteligência, não pro-

---

45. Por razões de completude, recordemos que o criacionismo do Demiurgo estende-se também às Idéias dos *artefacta*, ou seja, as Idéias dos objetos artificiais, como Platão nos diz no livro X da *República*. O Demiurgo pressupõe a existência das Idéias gerais e das Idéias das realidades naturais (às quais se refere e nas quais se inspira, como modelos, na construção do cosmo), mas “cria” (em sentido helênico) todas aquelas nas quais se inspiram os homens, como modelos, na produção de todos os objetos das suas artes. Para um aprofundamento do problema e para uma interpretação e um comentário dos textos relativos a isso cf. Reale, *Platone...*, pp. 439-453.

46. *Timeu*, 37 a, 29 a.

47. Cf. Reale, *Platone...*, pp. 463-470, 605ss.



duz, para o grego, o próprio fundamento, mas o pressupõe. Exatamente nesse sentido também para Platão a Inteligência suprema implica como seu fundamento o Bem (e, em geral, o ser das Idéias e os Princípios primeiros e supremos).

Deus é *Bom por excelência* justamente porque opera em função da Idéia do *Bem*, ou seja, do *Uno* e da *Medida suprema*, atuando-os perfeitamente, na medida do possível. Desta sorte, Deus age da melhor maneira ordenando e co-mensurando a desordem que procede do Princípio material antitético ao Bem, segundo a ótica da estrutura bipolar que já conhecemos, ou seja, unificando o múltiplo.

E Deus *quis*<sup>48</sup> que todas as coisas se tornassem o mais possível semelhantes a Ele, que realizassem em grau supremo o Bem-Uno, e isso imprimindo-lhes justamente o Bem, a Medida e a Ordem.

Deus, pois, como Aquele que realiza a *Medida suprema*, é também o que realiza a *unidade-na-multiplicidade*, ou seja, que *liga o Uno e os Muitos e os Muitos e o Uno de maneira perfeita*. O *Timeu* no-lo diz continuamente; mas também conceptual e expressamente insiste nisso numa passagem à qual já acenamos e que é oportuno reproduzir aqui a modo de sigla conclusiva:

Deus possui de maneira adequada a *ciência* e, ao mesmo tempo, a *potência* para misturar  *muitas coisas na unidade* (τὰ πολλὰ εἰς ἓν) e de novo dissolvê-las  *da unidade em muitas coisas* (ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ). Mas não há nenhum dos homens que saiba fazer nem uma coisa nem outra, nem haverá no futuro<sup>49</sup>.

Naturalmente não há nenhum homem que, por conta própria, ou seja, tomando a si mesmo como medida de todas as coisas (como dizia Protágoras) saiba ou possa fazer (ainda que de forma diferente), nem mesmo remotamente, aquilo que Deus faz. Se quer agir bem, o homem deve fazer o que Deus mesmo, depois de ter criado os Deuses, mostrou-lhe como modelo: imitar a potência atuada por Ele na criação das coisas, vale dizer, realizar a *unidade-na-multiplicidade* e assim produzir ordem e harmonia. E é esse justamente o modo segundo o qual Platão entendeu a justiça e a virtude, a saber, como manifestações do *nexo metafísico que unifica toda a realidade*. Trata-se de

---

48. Cf. *Timeu*, 29 e, 41 b.

49. *Timeu*, 68 d.

uma interpretação *daquilo que liga todas as coisas* (da amizade e da comunhão que fazem que o Todo seja uno) proposta no seu mais alto grau na dimensão helênica<sup>50</sup>.

---

50. Ver o discurso que o Demiurgo faz aos Deuses criados, in *Timeu*, 41 a-d. O seu “poder”, que ele convida esses Deuses a imitar, consiste em traduzir o uno-nos-múltiplos. Já no *Górgias*, 507 e-508b, Platão dizia que céu, terra, Deuses e homens “são mantidos juntos pela *ordem*, pela sabedoria e pela retidão”, e é justamente isso que faz do mundo um “cosmo” e não “desordem e desregramento”. Exatamente neste sentido a tradição indireta concebia a atividade demiúrgica, dizendo que o Deus platônico “sempre geometriza” (Plutarco, *Quaest. conv.*, VIII, 2). E justamente nisso consiste o levar a *unidade-na-multiplicidade*. (Reproduzimos a passagem do *Timeu*, 41 a-d, *infra*, p. 304 e a passagem do *Górgias*, 507 e-508 b, na pp. 228-229).

## VI. A GNOSIOLOGIA E A DIALÉTICA

### 1. A anamnese, raiz e condição do conhecimento no “Mênon”

Falamos do mundo do inteligível, da sua estrutura e do modo pelo qual ele se reflete no sensível. Fica agora por examinar de que maneira o homem pode ter acesso cognoscitivamente ao inteligível. Devemos responder aos seguintes problemas: como se dá e o que é o conhecimento? Em que difere o conhecimento do inteligível do conhecimento do sensível?

O problema do conhecimento fora levantado de algum modo por todos os filósofos precedentes, mas não se pode dizer que algum deles o houvesse formulado de maneira específica e definitiva. Platão foi o primeiro a abordá-lo em toda a sua clareza mesmo se, obviamente, as soluções propostas nos escritos se mostrem, como sempre, abertas, e somente as “Doutrinas não-escritas” alcançam o vértice supremo.

A primeira resposta ao problema do conhecimento se encontra no *Mênon*<sup>1</sup>. Os erísticos tentaram bloquear capciosamente a questão, sustentando que a pesquisa e o conhecimento são impossíveis: com efeito, não se pode procurar e conhecer o que não se conhece porque, mesmo encontrando-o, não se poderia reconhecê-lo; por outro lado, não tem sentido procurar o que já se conhece, justamente porque já é conhecido:

E como procurarás, Sócrates, o que não sabes absolutamente o que seja? E das coisas que não conheces, qual te propões procurar? Ou ainda, se te acontecesse esbarrar justamente nela, como poderias saber que é ela mesma, pois não a conheces?<sup>2</sup>

É exatamente para superar essa aporia que Platão encontra um caminho inteiramente novo: o conhecimento é *anamnese*, isto é, uma

---

1. Para um comentário analítico do diálogo remetemos à nossa edição, La Scuola, Brescia 1986<sup>11</sup>.

2. *Mênon*, 80 d.

forma de “recordação”, um vir à tona do que já existe sempre no interior da nossa alma.

Tentemos explicar essa doutrina platônica tão freqüentemente mal-entendida. Muitos estudiosos dizem, com efeito, que ela não é senão mito e de maneira nenhuma uma doutrina de caráter dialético e teórico; é pouco mais que uma fábula. Na realidade, a questão se apresenta bem longe de ser tão facilmente reduzida e eliminada.

O *Mênon* apresenta a doutrina de duas maneiras: uma *mítica* e outra *dialética* e é preciso examiná-las a ambas para não se correr o risco de trair o pensamento platônico.

(A primeira maneira, de caráter mítico-religioso) inspira-se nas doutrinas órfico-pitagóricas dos sacerdotes segundo as quais, como sabemos, a alma é imortal e renasceu várias vezes: a morte não é senão o termo de uma das vidas da alma num corpo; o nascimento não é senão o recomeçar de uma nova vida que vem somar-se à série das vidas *precedentes*. A alma viu e conheceu toda a realidade na sua totalidade: a realidade do além e a realidade do aquém. Se assim é, conclui Platão, é fácil compreender como a alma possa *conhecer e aprender*: ela deve simplesmente tirar de si mesma a verdade que possui substancialmente, e possui desde sempre: e esse “tirar de si” é um “recordar” Eis o célebre passo do *Mênon*:

Sendo a alma imortal e tendo renascido muitas vezes, e já que viu todas as coisas, as deste mundo e as do Hades, nada há que não tenha apreendido; assim sendo, não é surpreendente que ela seja capaz de recordar-se a respeito da virtude e a respeito das outras coisas que conhecia também precedentemente. E já que toda a natureza é congênera, e *já que a alma aprendeu tudo, nada impede que quem se recorde de uma coisa — o que os homens chamam aprender — possa descobrir também todas as outras*, desde que seja forte e não perca coragem na pesquisa: *com efeito, pesquisar e aprender são, em geral, um recordar*. Portanto, não é preciso aceitar aquele raciocínio erístico; ele nos tornaria indolentes e só é agradável aos ouvidos dos homens incapazes; nosso discurso, ao invés, nos torna operosos e estimula a pesquisa<sup>3</sup>.

Na verdade, se Platão não houvesse dito mais do que isto, teriam perfeitamente razão quantos lamentam o caráter puramente mitológico-

---

3. *Mênon*, 81 c-d (cf. o nosso comentário, pp. 39ss.).

co e a não-validez no campo estritamente especulativo da “reminiscência”: com efeito, o que é fundado sobre o mito — e a reminiscência assim formulada funda-se sobre um mito — não pode ter outro valor senão o de mito.

Logo depois, porém, no *Mênon*, as partes são exatamente invertidas: o que era conclusão torna-se interpretação especulativa de um dado de fato experimentado e comprovado, enquanto o que antes era pressuposto mitológico, com a função de fundamento, torna-se, ao invés, conclusão. Com efeito, depois da exposição mitológica, Platão faz uma “experiência maiêutica” que tem um extraordinário alcance demonstrativo. Interroga um escravo absolutamente ignorante de geometria e consegue fazê-lo resolver, apenas interrogando-o socraticamente com o método maiêutico, uma questão complexa de geometria (implicando, em substância, o conhecimento do teorema de Pitágoras). Portanto — assim Platão passa a argumentar — já que o escravo não havia aprendido geometria antes e já que ninguém ditou-lhe a solução, *desde o momento em que ele soube conquistá-la sozinho* (embora com o auxílio do método dialético) não resta senão concluir que ele *tirou-a de dentro de si mesmo, da própria alma, ou seja, “lembrou-se” dela*<sup>4</sup>. E aqui, como é claro, a base da argumentação, longe de ser um mito, *é uma constatação e uma prova de fato, ou seja, que o escravo, como todo homem em geral, pode tirar e extrair de si mesmo a verdade que antes não conhecia e que ninguém lhe tinha ensinado*.

Da existência da verdade na alma Platão deduz em seguida a imortalidade e perenidade da mesma: se a alma possui como suas próprias, verdades que não aprendeu antes na vida atual, que estão encobertas, mas podem ser desveladas à consciência, quer dizer que ela já as possuiu como próprias desde sempre, antes do nascimento do homem no qual agora se encontra: a alma é então imortal e, mais ainda, em certo sentido permanente no ser, assim como a verdade.

Eis a conclusão que Platão faz Sócrates deduzir depois de tornar claro a todos, por meio da experiência maiêutica, que o escravo inculto, guiado somente por perguntas oportunas, soubera resolver um difícil problema de geometria e alcançar a verdade:

---

4. Cf. *Mênon*, 82 b-86 c (ver o comentário e o aprofundamento desse ponto nessa edição, pp. 45-60).

Sócrates — Por conseguinte, ele (o escravo) conhecerá sem que ninguém lhe ensine, mas somente o interroque, tirando ele próprio a ciência de si mesmo.

Mênon — Sim.

Sócrates — E o tirar a ciência de dentro de si mesmo não é recordar?

Mênon — Certamente.

Sócrates — E a ciência que ele possui agora, ou aprendeu-a em algum tempo ou sempre a possuiu.

Mênon — Assim é.

Sócrates — Logo, se sempre a possuiu foi também sempre um cognoscente; se, ao contrário, ele a aprendeu em algum tempo, certamente não a aprendeu nesta vida. Ou acaso alguém lhe ensinou geometria? Mais ainda, ele procederá da mesma maneira para a geometria e para todas as outras ciências. Talvez haja alguém que lhe tenha ensinado tudo? Certamente deves sabê-lo, pois nasceu e foi criado na tua casa.

Mênon — Mas eu sei que ninguém nunca lhe ensinou nada.

Sócrates — Mas ele tem ou não tais conhecimentos?

Mênon — Incontestavelmente parece que os tem, Sócrates.

Sócrates — Então, se não os adquiriu na vida presente, não é evidente que os aprendeu e possuiu em outro tempo?

Mênon — Claro.

Sócrates — E não é acaso esse o tempo no qual ele não era homem?

Mênon — Sim.

Sócrates — Se pois, tanto no tempo em que é homem como no tempo em que não o é há nele opiniões verdadeiras as quais, despertadas por meio da interrogação, tornam-se conhecimentos, a alma dele não estará sempre e em todo o tempo de posse do saber? É evidente, com efeito, que, em todo o decurso do tempo, ora é homem e ora não o é.

Mênon — É claro.

Sócrates — Portanto, se a verdade dos seres reside sempre na nossa alma, a alma deverá ser sempre imortal. Assim sendo, é necessário entregar-se confiantemente a buscar e a recordar o que atualmente não se sabe (é disto, com efeito, que não há recordação)<sup>5</sup>.

Os estudiosos repetiram com frequência que a doutrina da *anamnese* nasceu em Platão de influências órfico-pitagóricas; mas, depois de tudo o que explicamos é claro que na gênese da doutrina a *maieutica socrática* teve uma importância equivalente. Com efeito, é evidente que para poder fazê-la surgir maieuticamente da alma, a

---

5. *Mênon*, 85 d-86 b.

*verdade deve subsistir na alma.* A doutrina da anamnese apresenta-se, assim, não só como um corolário da doutrina da metempsicose órfico-pitagórica, mas também como *a justificação e a comprovação* (ou seja, a *fundação lógico-metafísica*) *da própria possibilidade da maiêutica socrática.*

## 2. Confirmações da doutrina da anamnese nos diálogos posteriores

Platão ofereceu no *Fédon*<sup>6</sup> uma comprovação ulterior da anamnese, referindo-se sobretudo aos conhecimentos matemáticos (que tiveram importância muito grande no determinar a descoberta do inteligível)<sup>7</sup>. Em resumo, eis como argumenta Platão: averiguamos com os sentidos a existência *de coisas iguais, maiores e menores, quadradas e circulares e de outras análogas*. Mas, depois de atenta reflexão, descobrimos que os dados que a experiência nos fornece — todos os dados, sem nenhuma exceção — nunca se conformam, de modo perfeito, *às noções correspondentes que, no entanto, indiscutivelmente possuímos*: nenhuma coisa sensível é jamais “perfeitamente” igual a uma outra, nenhuma coisa sensível nunca é “perfeitamente” ou “absolutamente” quadrada ou circular e, *não obstante, possuímos essas noções de igual, de quadrado, e de círculo, “absolutamente perfeitos”*. É necessário concluir que, entre os dados da experiência e as noções e os conhecimentos que temos, existe um *desnível*: estas contêm *algo mais* com relação àquelas.

E de onde poderá derivar esse *plus*? Se, como se viu, não deriva e não pode estruturalmente provir dos sentidos, isto é, de fora, não resta concluir senão que *provém de dentro de nós*.

Ora, não pode provir de dentro de nós como criação do sujeito pensante: o *sujeito pensante não cria esse plus*, ele o “encontra” e o “descobre”; mais ainda, o *plus* se impõe *absolutamente* ao próprio sujeito. Os sentidos só nos dão conhecimentos imperfeitos; a nossa

---

6. Cf. *Fédon*, 73 c ss.

7. Remetemos, para este ponto, às luminosas páginas de J. Moreau, *Le sens du platonisme*, Paris 1967, pp. 115ss.

mente (a nossa inteligência, o nosso espírito), tomando ocasião desses dados, aprofundando-se e como recolhendo-se dentro de si ou interiorizando-se, encontra os conhecimentos perfeitos correspondentes. E já que os não produz, não resta senão a conclusão de que *ela os encontre em si e os extraia de si como uma “possessão originária”, “recordando-os”*

Desta maneira, a matemática revela que a nossa alma está de posse de *conhecimentos perfeitos*, que não derivam das coisas sensíveis e que, ao contrário, espelham modelos ou paradigmas aos quais tendem as coisas, mesmo sem alcançá-los, como sabemos pela exposição da doutrina ontológico-metafísica. Platão repete o mesmo raciocínio a propósito das doutrinas estéticas e éticas (*bom, belo, justo, santo, etc...*) que possuímos e das quais fazemos uso nos nossos juízos e que, manifestamente, *não* provêm para nós da experiência sensível porque são mais perfeitas do que os dados fornecidos pela experiência e contêm o *plus* que não se pode justificar senão da maneira já explicada, isto é, como brotando de uma *originária* e pura *possessão da nossa alma*, que é recuperada de maneira explícita como *reminiscência*.

Eis a passagem do *Fédon* que contém o momento conclusivo do raciocínio:

— E então, acrescentou Sócrates, a propósito daqueles iguais que encontramos nos pedaços de madeira e naquelas outras coisas iguais sobre as quais há pouco discorriamos, diz-me: parecem-te iguais como o igual em si, ou são, sob algum aspecto, deficientes, de modo a não poderem ser tais como o igual em si? Ou então não são sob nenhum aspecto deficientes?

— São deficientes e muito, respondeu ele.

— Estamos, pois, de acordo em que, quando alguém, vendo alguma coisa raciocina desse modo: “Essa coisa que agora eu vejo quer ser como uma outra, isto é, como um dos seres que são por si, mas é deficiente com respeito a ela, não consegue ser como ela e *lhe é inferior*”; estamos de acordo em que quem raciocina deste modo deve necessariamente ter visto aquilo ao qual a coisa se assemelha, porém, de modo defeituoso?

— Necessariamente.

— E então? Não é algo parecido que nos acontece a propósito das coisas iguais (empíricas) e do igual em si?

— Exatamente o mesmo.

— Portanto, é necessário que tenhamos visto o igual em si antes do momento em que, vendo pela primeira vez coisas iguais, pensamos que



todas tendem a ser como o igual em si, mas são deficientes com respeito a ele.

— Assim é.

— Mas também estamos de acordo no seguinte: que, para o conhecimento do igual em si partimos e não podemos partir senão de um ver ou tocar ou de qualquer outra percepção sensorial, já que isso não faz diferença.

— De fato, não faz diferença, Sócrates, em vista do que queremos demonstrar.

— Assim é necessário que das sensações nasça em nós a idéia de que todas as coisas iguais que percebemos sensivelmente tendem a ser como o igual em si, mas são deficientes com respeito a ele. Ou então, que devemos dizer?

— Isso mesmo.

— Logo, antes que começássemos a ver, a ouvir e a empregar os outros sentidos tivemos de obter de alguma maneira a ciência do igual em si, do que ele é, para poder referir a ele as coisas iguais sensíveis e perceber que todas têm o desejo de ser como ele, mas permanecem sempre inferiores.

— É o que se conclui necessariamente do que foi dito, Sócrates.

— E acaso não é verdade que começamos logo a ver, ouvir e usar os outros sentidos apenas nascidos?

— Certamente.

— E também não dissemos que antes ainda de ter sensações era necessário que tivéssemos alcançado o conhecimento do igual em si?

— Sim.

— Parece, pois, que antes de nascer é necessário que já estivéssemos de posse daquele conhecimento.

— Assim parece.

— Pois bem, se tendo alcançado antes de nascermos aquele conhecimento, já nascemos possuindo-o, conhecíamos antes de nascer e logo depois de nascidos não somente o igual, o maior e o menor, mas também todas as outras realidades dessa espécie. Com efeito, o raciocínio que agora estamos fazendo não vale somente para o igual em si, mas também para o belo em si, para o bom em si, para o justo em si, para o santo em si e para cada um dos outros seres como eu digo, aos quais, perguntando nas nossas perguntas e respondendo nas nossas respostas, apomos o selo do “ser em si”. Portanto, é necessário que tenhamos aprendido as noções de todas essas coisas antes de nascer<sup>8</sup>.

A reminiscência supõe estruturalmente uma impressão na alma por parte da Idéia, uma “visão” metafísica originária do mundo ideal

---

8. *Fédon*, 74 d-75 d.

que permanece sempre, mesmo se velada, na alma de cada um de nós<sup>9</sup>.

Platão manteve constantemente a teoria da reminiscência e a reiterou expressamente no *Fedro* (posterior à *República*), assim como no tardio *Timeu*.

Lemos no *Fedro*:

É necessário que o homem conheça por meio do que chamamos Idéia, procedendo da multidão de sensações à unidade (εἰς ἓν) conquistada com o raciocínio: e essa é a reminiscência (ἀνάμνησις) das coisas que a nossa alma viu alguma vez, encontrando-se no séquito de um Deus, desprezando as coisas que agora chamamos ser e tendo a cabeça levantada para o que existe verdadeiramente<sup>10</sup>.

Como, efetivamente, dissemos, toda alma humana pela sua própria natureza contemplou os seres pois, de outra maneira, não teria vindo a esta vida; mas não é fácil para todas as almas recordar-se (ἀναμνησθεσθαι) nas coisas daqui das coisas lá do alto [...] <sup>11</sup>.

No *Timeu*, o Demiurgo, logo depois de ter criado as almas destinadas a encarnar-se em corpos humanos e depois de tê-las confiado aos astros (para que, por meio deles, passassem aos corpos), mostrou-lhes a verdade originária: aquela verdade da qual a alma, ao entrar depois no corpo, se esquece, mas não inteiramente:

Depois de ter feito um todo [i.é, de quanto sobrava dos elementos com os quais constituía a alma do universo], dividiu-o em almas, tantas quantas eram os astros e distribuiu cada uma em cada um dos astros, colocou-as dessa maneira como sobre um veículo, *mostrou-lhes a natureza do universo* (τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν) e *deu-lhes a conhecer as leis do destino*<sup>12</sup>.

Assim como a expusemos e interpretamos, a doutrina platônica do conhecimento como *reminiscência das Idéias* torna-se algo muito menos fantasioso de quanto algumas interpretações menos avisadas deram a entender. Algum estudioso entreviu na reminiscência das

---

9. Sobre o significado da *anamnese* platônica ler-se-ão com proveito as páginas de M. F. Sciacca, inspiradas no *apriori* objetivo em sentido rosminiano, in: *Platone*, Milão 1967, vol. I, pp. 38ss.

10. *Fedro*, 249 b-c.

11. *Fedro*, 249 e-250 a.

12. *Timeu*, 41 d-e.

Idéias *a primeira descoberta ocidental do a priori*. Essa expressão, uma vez tornado claro que não é platônica, pode sem dúvida ser usada, desde que se entenda não o *a priori* de tipo kantiano e neokantiano ou, em geral, idealista<sup>13</sup>, que é um *a priori* subjetivo (ainda que em sentido transcendental), mas um *a priori* objetivo, o *a priori* que o platônico Rosmini reivindicou contra Kant. Com efeito, as Idéias são realidades objetivas absolutas que, por meio da anamnese, se impõem como objeto da mente. E já que a mente, na reminiscência, *capta* e não *produz* as Idéias, e as *capta independentemente da experiência*, ainda que com o concurso da experiência (devemos ver as coisas sensíveis iguais para nos “recordarmos” do Igual-em-si, e assim por diante), podemos com razão falar da descoberta do *a priori*, ou seja, da primeira concepção do *a priori* na história da filosofia ocidental<sup>14</sup>.

### 3. Os graus do conhecimento delineados na “República”

No entanto, é evidente que, mais do que o conhecimento, a anamnese explica a “raiz” ou a “possibilidade” do conhecimento, enquanto explica substancialmente apenas isto: o conhecer é possível porque temos na alma *uma intuição originária do verdadeiro*. Os estágios e os modos específicos do conhecer ficam por determinar ulteriormente, e Platão determinou-os na *República* e nos diálogos dialéticos.

Na *República*, parte do princípio, já nosso conhecido, de que o conhecimento é proporcional ao ser, de modo que *somente o que é plenamente ser é perfeitamente cognoscível, o não-ser é absolutamente incognoscível*.

Mas, sabendo que existe também uma *realidade intermediária* entre ser e não-ser, isto é, o sensível, que (como vimos acima) é um

---

13. Como pretende P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903 (e a corrente de inspiração neokantiana, sobre a qual o leitor encontrará ampla informação e discussão in A. Levi, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, Turim s.d. [publicado em 1920]).

14. Ao leitor que queira aprofundar a questão da anamnese em todos os seus aspectos, indicamos a volumosa obra de C. E. Huber, *Anamnesis bei Plato*, Munique 1964. Para os recentes estudos, ver o volume V.

misto de ser e não-ser, Platão conclui que desse ser intermediário há exatamente um conhecimento intermediário entre a ciência e a ignorância, um conhecimento que não é conhecimento próprio e verdadeiro e cujo nome é “opinião”, *doxa*. Eis a passagem da *República* que exprime claramente esses conceitos:

- [...] Aquele que conhece conhece alguma coisa ou nada?
- Responderei que conhece alguma coisa, disse ele.
- Algo que é ou então que não é?
- Algo que é: como poderia ser conhecida uma coisa que não é?
- Sob qualquer ponto de vista que consideremos a questão, temos, pois, por suficientemente assegurado que *o que é totalmente ser é totalmente cognoscível e o que não é de modo algum é totalmente incognoscível?*
- Absolutamente assegurado.
- Muito bem; mas se alguma coisa fosse tal, de modo a ser e não-ser, não seria como *intermediária entre o que é puramente e o que não é de modo nenhum?*
- Seria *intermediária*.
- Portanto, se para o que é dizemos haver ciência, para o que não é necessariamente ignorância, *para o tal intermediário será necessário buscar algo de intermediário entre a ignorância e a ciência*, desde que ele exista mesmo.
- Certamente.
- Ora, não dizemos que a opinião é alguma coisa?
- Sem dúvida.
- Pertence a uma faculdade distinta da ciência ou à mesma?
- A uma faculdade distinta.
- Portanto, a opinião é ordenada a uma coisa e a ciência a outra, de acordo com a faculdade de cada uma?
- Assim é<sup>15</sup>.

As formas do conhecimento são duas: a mais baixa é a *doxa* (δόξα), a mais alta é a *episteme* (ἐπιστήμη) ou ciência: a primeira tem por objeto o *sensível*, a segunda o *supra-sensível*.

Todavia, a opinião, para Platão, é muitas vezes deficiente. Ela pode ser também *verdadeira e reta*, mas *não pode nunca ter em si a garantia da própria retidão e permanece sempre lábil como lábil é o sensível ao qual se refere*. Para fundamentar a opinião e torná-la

---

15. *República*, V, 476 e-477 b.

estável seria necessário, como Platão diz no *Mênon*, prendê-la com o raciocínio causal, isto é, fixá-la com o conhecimento da causa (da Idéia); mas então ela deixaria de ser opinião e se tornaria ciência ou *episteme*; haveria uma passagem do sensível ao supra-sensível<sup>16</sup>.

Mas Platão especifica ulteriormente tanto a *doxa* como a *episteme*, atribuindo a cada uma dois graus: a *doxa* divide-se em *imaginação* (εἰκασία) e em *crença* (πίστις), enquanto a ciência divide-se em uma forma de *conhecimento mediano* (διάνοια) e em *intelecção pura* (νόησις).

De acordo com o princípio acima ilustrado, cada grau e forma do conhecimento refere-se a um grau correspondente e a uma forma correspondente de realidade e de ser. A *eikasia* e a *pistis* correspondem a dois graus do sensível e referem-se, respectivamente, a primeira às sombras e às imagens sensíveis das coisas, a segunda às coisas e aos próprios objetos sensíveis. A *dianoia* e a *noesis* referem-se, por sua vez, a dois graus do inteligível: a *dianoia* é o conhecimento das realidades matemático-geométricas, a *noesis* é a dialética pura das Idéias.

A *dianoia* (conhecimento mediano, como alguém oportunamente traduz o termo) pode também ocupar-se com elementos visíveis (por exemplo, as figuras que se traçam nas demonstrações geométricas), mas se caracteriza sobretudo pelo conhecimento dos seres matemáticos que, como sabemos, são ontologicamente “intermediários”. A *noesis* é o conhecimento, por meio da dialética, das Idéias e do Princípio supremo e absoluto (ou seja, da Idéia do Bem) com todos os seus nexos de fundamentação e participação<sup>17</sup>.

Podemos esquematizar as formas e os graus do conhecimento e as respectivas formas e graus da realidade, conforme Platão mesmo indica<sup>18</sup>, com a célebre comparação da linha, da maneira seguinte:

---

16. Cf. *Mênon*, 97 a ss.

17. Cf. o que dissemos nos parágrafos 4 e 5, *passim*.

18. Cf. *República*, VI, 509 c ss.

Plano do conhecer		Plano do ser	
δόξα ( <i>doxa</i> ) ou opinião	εἰκασία ( <i>eikasia</i> ) ou imaginação	imagens sensíveis	m u n d o sensível
	πίστις ( <i>pistis</i> ) ou crença	objetos sensíveis	
ἐπιστήμη ( <i>episteme</i> ) ou ciência	διάνοια ( <i>dianoia</i> ) ou conhecimento mediano	objetos matemáticos (os entes “interme- diários” das “Doutri- nas não-escritas”)	mundo in- teligível
	νόησις ( <i>noesis</i> ) ou intelecção	Idéias e Idéia do Bem	

#### 4. A dialética

Naturalmente, o comum dos homens detém-se nos primeiros dois graus da primeira forma do conhecimento, isto é, na opinião; os matemáticos elevam-se à *dianoia*; só o filósofo ascende à *noesis* e à ciência suprema. O intelecto e a intelecção, deixadas as sensações e o sensível e qualquer elemento ligado ao sensível, captam, com um proceder que é ao mesmo tempo discursivo e intuitivo, as Idéias puras, seus nexos positivos e negativos, isto é, todos os liames de implicação e exclusão, e sobem de Idéia em Idéia até intuir a Idéia suprema (que é o primeiro e supremo Princípio, ou seja, o Bem/Uno), o Incondicionado. E esse proceder, pelo qual a inteligência passa do sensível ao inteligível e vai de Idéia em Idéia, é a “dialética”, de modo que o filósofo é o “dialético”. Entende-se, assim, como, da *República* em diante, Platão tenha buscado aprofundar de todos os modos esse conceito de dialética também nos seus escritos, além das suas lições (eis por que os diálogos posteriores à *República* são chamados *dialéticos*).

Haverá uma dialética *ascendente* que, livre dos sentidos e do sensível, conduz às Idéias e em seguida, de Idéia em Idéia, à Idéia suprema, com um procedimento *sinótico* (que passo a passo abraça a multiplicidade na unidade). Sobre esse aspecto da dialética detém-se particularmente a *República*:

Portanto [...] somente o método dialético procede por este caminho, afastando as *hipóteses* (ὑποθέσεις) até alcançar o *Princípio* (ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν) para conferir solidez, e levanta e eleva ao alto o olhar da alma, mergulhado num pântano bárbaro, usando as artes das quais temos tratado (i.é, as matemáticas) como coadjuvantes nessa conversão<sup>19</sup>.

— Além disso, não chamas *dialético a quem sabe dar razão da essência* de cada coisa, e quem não é capaz disso, na medida em que não sabe dar razão nem a si nem aos outros, não dirás por isso que esse tal não tem inteligência?

— E como poderia dizer que tem?, disse ele.

— Assim será igualmente com relação ao Bem: quem não é capaz de definir a Idéia do Bem com o raciocínio, abstraindo-a de todas as outras, e passando como num combate através de todas as objeções, desejando fundá-la em provas não segundo a opinião, mas segundo a essência, atravessando tudo isto com um raciocínio inatacável; não dirás que esse tal não conhece nem o Bem nem alguma coisa boa, mas que, se acaso apreende alguma imagem do Bem, apreende-a com a opinião e não com a ciência e sua vida aqui não é senão sono e sonho dos quais não acorda até que, descendo ao Hades, aí termina num sono completo?<sup>20</sup>

Haverá também uma dialética *descendente* que, seguindo o caminho oposto, parte da Idéia suprema ou de Idéias gerais e, procedendo por divisão (procedimento *diairético*), isto é, distinguindo passo a passo Idéias particulares contidas nas Idéias gerais e fundando-se nas articulações nas quais se desdobram, chega às Idéias que não incluem em si Idéias ulteriores e assim consegue estabelecer o lugar que uma Idéia dada ocupa na estrutura hierárquica do mundo ideal e, com isso, a compreender a trama complexa das relações numéricas que unem as partes e o todo.

---

19. *República*, VII, 533 c-d.

20. *República*, VII, 534 b-d.

Mas, a fim de compreender bem quanto acabamos de expor, ou seja, esses dois procedimentos da dialética e os seus nexos, necessitamos ainda de algumas explicações mais pormenorizadas.

## 5. A construção protológica da apoiada sobre o uno e sobre os muitos

Quanto expusemos não alcança ainda o fundamento e a construção protológica da dialética, ou seja, os nexos fundacionais e totalizantes que constituem a trama da própria dialética em geral e em particular.

Três pontos merecem ser especialmente salientados.

a) Primeiramente é necessário ter bem presente que o procedimento *sinótico* e o *diairético* se entrecruzam de várias maneiras e encadeadamente, de sorte que um só é compreensível em conexão com o outro e reciprocamente. b) Em segundo lugar, é preciso ter bem presente o fato de que os nexos fundacionais consistem exatamente nas relações Uno/muitos e que as gradações dos dois procedimentos dialéticos são as que levam passo a passo *a abraçar a multiplicidade na unidade, até chegar à unidade suprema*; e as que levam a decompor diaireticamente a unidade na multiplicidade, de modo a se compreender *como o uno se desdobre nos muitos*. c) Em suma, a dialética no seu sentido global leva à compreensão daquela coisa “admirável” da qual fala o *Filebo*, a saber, de como “os muitos sejam um e o um seja os muitos”. No seu grau supremo, ela é exatamente o conhecimento que o Demiurgo (a Inteligência divina) possui de maneira perfeita, vale dizer:

a ciência [...] para misturar *muitas* coisas na *unidade* e, novamente, dissolvê-las da *unidade* em *muitas*<sup>21</sup>.

Eis três passagens fundamentais que trazem ao primeiro plano os três pontos que destacamos:

Sócrates — Parece-me que nas outras coisas nós, de fato, apenas nos entregamos a um jogo; mas entre essas coisas ditas ao acaso há dois modos

---

21. *Timeu*, 68 d.



de proceder dos quais seria interessante, se possível, compreender tecnicamente a função.

Fedro — Quais são?

Sócrates — <O primeiro modo de proceder consiste em> *reconduzir a uma única Idéia, por meio de uma visão abrangente, as coisas dispersas e múltiplas, com a finalidade de tornar claro, ao se definir cada coisa, qual é aquela sobre a qual se pretende, em cada caso, ensinar algo [...]*.

Fedro — E o que dizes, Sócrates, sobre o outro modo de proceder?

Sócrates — Ele consiste, ao contrário, *em saber dividir segundo as Idéias, fundando-se nas articulações que elas têm por natureza, e buscando não quebrar parte alguma*, como costuma fazer um mau açougueiro [...].

Fedro — Dizes coisas muito verdadeiras.

Sócrates — E dessas coisas, Fedro, eu sou, na verdade, um grande amante, isto é, das *divisões* e das *unificações*, a fim de ser capaz de falar e de pensar. E se julgar que alguém é capaz naturalmente de ver o uno nos muitos, correrei atrás de suas pegadas como das de um deus<sup>22</sup>.

Estrangeiro — *Dividir por gêneros e não considerar diversa uma Idéia que é idêntica e não considerar idêntica uma Idéia que é diversa, não diremos acaso que seja isto próprio da ciência dialética?*

Teeteto — Assim o diremos.

Estrangeiro — Por conseguinte, quem é capaz de fazer isto percebe adequadamente [1a] *a idéia que se estende completamente através de muitas outras, das quais cada uma permanece isolada em si mesma e, além disso*, [1b] *muitas outras que, distintas entre si, são envolvidas do exterior por uma <Idéia> única*; [2a] *uma única Idéia que, concentrada embora na sua unidade, se estende por muitas unidades*, e, ademais, [2b] *muitas <Idéias> totalmente distintas*. E isso é saber comunicar por meio de gêneros e compreender de que modo cada um pode comunicar com o outro e de que modo não<sup>23</sup>.

Afirmamos que a *identidade do uno e dos muitos*, estabelecida nos raciocínios, ocorre sempre e em todas as partes, em cada uma das coisas que se dizem agora e no passado. E isto não cessará nunca e não começou agora, mas algo assim, segundo me parece, é em nós uma propriedade dos próprios raciocínios, *imortal e imune de velhice*<sup>24</sup>.

A definição das relações positivas e negativas subsistentes entre as Idéias se reduz, nas suas últimas instâncias, a essa individuação

---

22. Fedro, 265 c-266 b.

23. Sofista, 253 b-c.

24. Filebo, 15 d.

bastante complexa dos nexos Uno-muitos e muitos-Uno, e bem assim às determinações segundo as quais as Idéias comunicam entre si ou segundo as quais são entre si incomunicáveis. O *Sofista* apresenta um exemplo específico, com a escolha de *algumas* das Idéias supremas, e o próprio *Parmênides* apresenta apenas um escorço, ainda que muito importante, e um vértice sob determinado ângulo.

A carta global da dialética não foi apresentada por Platão nos seus escritos. A *República* apresentou somente amplas indicações de como se chega à essência do Bem (ou seja, do Uno), procedendo de Idéia em Idéia até aquelas hierarquicamente mais elevadas e aludindo (embora de maneira bastante insistente) a como se chega à Idéia do Bem (ao Uno), “abstraindo-a”, isto é, separando-a de todas as outras (e, sobretudo, das supremas). Os diálogos dialéticos apresentaram *algumas* notáveis seções diairéticas e ilustraram certos nexos entre algumas Idéias fundamentais; mas, *somente na dimensão da oralidade Platão apresentou um quadro completo da dialética nas suas conexões essenciais, que em parte nos foi transmitido pela tradição indireta.*

A passagem do Uno aos Muitos — recordemo-lo — tem lugar sobre o fundamento de uma relação bipolar do Uno com relação à Díade (o Princípio oposto da multiplicidade indeterminada), por meio da ação determinante daquele sobre esta. *a)* O primeiro estágio, em sentido hierárquico, é assinalado pelos números ideais (que se reduzem à Década), os quais representam a Unidade-na-multiplicidade na maneira mais elevada e num sentido prototípico e paradigmático; *b)* dos Números ideais se passa às Idéias mais gerais *c)* e depois às Idéias particulares até se alcançar *d)* as Idéias não ulteriormente divisíveis, sob as quais estão *e)* os múltiplos sensíveis correspondentes.

Todas as Idéias estão articuladas aos Números no sentido que explicamos, ou seja, no sentido de que o Número (ἀριθμός) significa uma relação exata (λόγος); e, portanto, a trama complexa que liga cada Idéia com as outras, juntamente com os nexos que cada Idéia admite com as superiores e as inferiores, é determinável justamente no sentido grego de “número” (no sentido que podemos qualificar como *arithmós-logos*).

É, pois, a estrutura bipolar (Uno-Díade, limite-ilimitado) de todo ser que comporta a estrutura metafísico-numérica de todo o real.

Eis como, no *Filebo*, Platão nos oferece um esboço dos mais notáveis desses nexos dialéticos, apresentando-o mesmo como “um dom dos Deuses aos homens”:

Sócrates — Parece-me que de algum lugar divino foi lançado, por obra de algum Prometeu, um dom dos Deuses aos homens, juntamente com um fogo, o mais luminoso. Os antigos, que eram melhores do que nós e estavam mais perto dos deuses, transmitiram-nos este oráculo: que as coisas das quais se diz que sempre existem são constituídas de *uno* e de  *muitos*  e, pela sua natureza, têm em si o *limite* e a *ilimitação*. Portanto, já que as coisas assim estão dispostas, é necessário que, com relação a qualquer conjunto, busquemos sempre uma idéia — nós a encontraremos sempre presente. Tendo-a encontrado, depois dessa primeira devemos examinar se não há duas, ou três, ou qualquer outro número e novamente fazer o mesmo exame para cada uma, de sorte a que vejamos não somente que o primeiro *uno* é *uno* e  *muitos*  e *ilimitado*, mas também qual a sua exata *quantidade*. E não devemos aplicar a Idéia do ilimitado ao múltiplo, antes de ver qual seja o número deste, e *o que é intermediário entre o ilimitado e o uno*; só então podemos deixar cada unidade do conjunto dispersar-se no *ilimitado*. Portanto, como eu disse, os Deuses nos transmitiram esse modo de investigar, aprender e ensinar os outros. Mas os sábios de hoje tratam o *uno* de qualquer maneira, e os  *muitos*  mais rapidamente ou mais lentamente do que se deve, passando imediatamente do *uno* ao *ilimitado*, enquanto lhes escapam as coisas *intermediárias*. Ora, são essas coisas que distinguem entre nós os raciocínios efetuados de maneira dialética e de maneira erística<sup>25</sup>.

Para concluir, resta chamar a atenção sobre um único ponto. Como o Uno de-termina e de-limita o Princípio oposto (Díade i-limitada e in-determinada), desdobrando-se nos Números ideais e na trama numérica ideal, que são a mais perfeita e idealmente articulada *unidade-na-multiplicidade*, assim analogamente as Idéias e a trama do mundo ideal determinam a Díade sensível com a mediação dos seres matemáticos “intermediários” entre ser inteligível e ser sensível, levada a cabo pela Inteligência divina (Demiurgo) no modo que já vimos.

Com efeito, a Idéia pode *multiplicar-se* na sua “unidade” e *des-cer no sensível* justamente por meio dos seres matemáticos que são *eternos* como as Idéias, mas, cada um, *múltiplo* como os sensíveis; e

---

25. *Filebo*, 16 c-17 a.

desta maneira podem determinar o Princípio material de modo capilar, de sorte a espelhar tão bem quanto possível o mundo inteligível.

Por conseguinte, a cifra emblemática da dialética platônica torna-se bastante clara e, retomando o que já foi dito, podemos resumi-la da maneira seguinte: conduz do sensível ao inteligível (do plano físico ao metafísico) recolhendo a multiplicidade do sensível em vários níveis nas unidades do inteligível, ou seja, nas Idéias (primeiro nível da “segunda navegação”); em seguida, percorre em todos os sentidos a multiplicidade da estrutura piramidal dos inteligíveis, captando em todos os sentidos a unidade-na-multiplicidade (e, inversamente, o desdobrar-se também em todos os sentidos da unidade na multiplicidade), isto é, a estrutura de *arithmós-logos* do inteligível, até alcançar as Idéias supremas e, finalmente, a abstração última da Unidade absoluta.

Platão, evidentemente, levou às últimas conseqüências o pitagorismo, no plano metafísico por ele conquistado. Mas, assim como reconheceu em Parmênides um pai, com a metáfora emblemática do “parricídio de Parmênides” se, nos diálogos dialéticos, em vez da máscara de um “Estrangeiro de Eléia”, ele tivesse assumido a máscara de um pitagórico, deveria, fazendo uso de uma metáfora igualmente emblemática, levar a cabo um “parricídio de Pitágoras”, na medida em que desloca o número do plano puramente quantitativo ao plano metafísico e axiológico, realizando uma metábase do plano puramente aritmético, ligado ainda ao ponto de vista dos físicos, para um plano metafísico inteiramente novo<sup>26</sup>.

---

26. Cf. Reale, *Platone...*, *passi*

## VII. A CONCEPÇÃO DA ARTE E DA RETÓRICA

### 1. A arte como afastamento do ser e do verdadeiro

A problemática platônica da *arte* deve ser vista em conexão estreita com a temática metafísica e dialética, pois somente a partir de tal conexão torna-se plenamente inteligível. Com efeito, ao determinar a essência, a função, o papel e o valor da arte, Platão preocupa-se somente com o seguinte: estabelecer o valor de verdade que a arte possui, ou seja, 1) se, e em que medida, ela se aproxima do verdadeiro; 2) se faz o homem melhor; 3) se possui socialmente valor educativo ou não.

Como é sabido, suas respostas são totalmente negativas: 1) *a arte não desvela*, mas oculta o verdadeiro, *porque não conhece*; 2) *não melhora o homem*, mas o corrompe *porque é mentirosa*; 3) *não educa*, mas deseduca *porque se dirige às faculdades irracionais da alma*, que são nossas partes inferiores.

Tentemos compreender mais profundamente as razões dessa condenação que permaneceu quase sem apelação em todos os diálogos. Já nos primeiros escritos, Platão assume uma atitude negativa diante da poesia, considerando-a decididamente inferior à filosofia. O poeta nunca é tal *por ciência* ou por conhecimento, mas por intuição irracional. Quando compõe, o poeta é inspirado, está “fora de si”, é “invadido” e, portanto, inconsciente: não sabe dar razão do que faz nem sabe ensiná-lo a outro. O poeta é poeta por  $\theta\epsilon\iota\alpha\ \mu\omicron\iota\rho\alpha$ , isto é, por sorte divina, não por virtude de conhecimento<sup>1</sup>. Eis a passagem do *Fedro* a mais significativa a esse respeito:

[...] O terceiro é a invasão e o delírio vindo das Musas que, apoderando-se de uma alma pura e delicada, excitam-na e a arrastam fora de si na inspiração báquica, em cânticos e outras poesias e, revestindo de glória inúmeros feitos dos antigos, ensina aos pósteros. Mas, quem chega às portas da poesia sem o delírio das Musas, julgando que poderá ser um poeta de valor

---

1. Cf. *Ion*, *passim*; *Mênon*, 99 d ss.; *Fedro*, 244 a ss. e, sobretudo, 245 a ss.

apenas pela habilidade artística, é um poeta incompleto, e a poesia de quem permanece no seu *são* juízo é obscurecida pela dos que estão possuídos pelo delírio<sup>2</sup>.

Mais exatas e determinadas são as concepções da arte que Platão exprime no décimo livro da *República*. A arte em todas as suas expressões (isto é, seja como poesia, seja como arte pictórica e plástica) é, do ponto de vista ontológico, uma *mimesis*, vale dizer, uma “imitação” de coisas e acontecimentos sensíveis. Tanto a poesia como as artes figurativas em geral descrevem homens, fatos e acontecimentos de vários tipos, procurando reproduzi-los com palavras, cores, relevos plásticos. Ora, sabemos que as coisas sensíveis são, do ponto de vista ontológico, não o ser verdadeiro, mas a imitação do ser verdadeiro: são uma “imagem” do “paradigma” eterno das Idéias e, assim, *distam do verdadeiro na medida em que a cópia dista do original*. Ora, se a arte, por sua vez, é imitação das coisas sensíveis, segue-se então que ela acaba sendo uma *imitação de uma imitação*, uma cópia que reproduz uma cópia, estando mais distante do verdadeiro de quanto o estão as coisas sensíveis: ela está “três graus longe da verdade”. Eis, a respeito, as cruas palavras de Platão:

[...] Em vista de qual dos dois fins a pintura é feita em cada caso particular? Talvez com o fim de imitar o ser como ele é, ou então com o fim de imitar a aparência tal como aparece, sendo imitação da aparência ou da verdade?

— Da aparência, disse ele.

— Portanto, a arte imitativa está longe do verdadeiro e, ao que parece, realiza todas as coisas na medida em que não atinge senão uma pequena parte de cada uma e esta somente como uma imagem<sup>3</sup>.

Logo, a arte figurativa imita a mera aparência e, assim, os poetas falam *sem saber e sem conhecer aquilo de que falam*; a sua fala, do ponto de vista do verdadeiro, é um jogo ou uma brincadeira.

— Então, o imitador não terá nem ciência nem opinião reta daquilo que imita, no que diz respeito ao belo e ao feio.

— Parece que não.

---

2. *Fedro*, 245 a.

3. *República*, X, 598 b.

— Portanto, será o imitador na poesia amável quanto à sabedoria das coisas que faz?

— Não muito!

— E, no entanto, ele imitará não conhecendo para cada coisa sob que aspectos é boa ou má; mas, ao que parece, desde que seja bela à maioria que não sabe nada, assim ele a imitará.

— E mais o quê?

— Pois bem, sobre este ponto estamos de acordo o suficiente, ou seja, que o imitador *nada sabe de válido sobre as coisas que imita*, e que a imitação é um jogo e não uma coisa séria, e que aqueles que compõem a poesia trágica em iambos e hexâmetros são imitadores no grau máximo em que se possa ser.

— É exatamente assim<sup>4</sup>.

Por conseguinte, Platão está convencido de que a arte se dirija não à parte melhor, mas à *parte menos nobre* da nossa alma.

[...] A pintura e, em geral, a arte da imitação cumprem, por um lado a sua obra permanecendo longe da verdade, de outro se dirigem ao que é em nós mais afastado da inteligência, com ele se entretém e lhe são amigas e companheiras, não pretendendo nada de são e verdadeiro<sup>5</sup>.

A arte é, pois, corruptora e é, em larga medida, exilada ou mesmo eliminada do Estado perfeito, a menos que se submeta às leis do bem e do verdadeiro<sup>6</sup>.

Sobre essa concepção, muito se escreveu e muito se disse, e houve quem, chocado com a sua crueza, pensou devê-la moderar e redimensionar, invocando o fato de que Platão apreciava em grau sumo a beleza e a Idéia do Belo, à qual atribui mesmo o privilégio de ser, somente ela, “visível” entre todas as realidades inteligíveis. Muitas vezes foram citadas as passagens do *Banquete* e do *Fedro*, verdadeiros hinos à beleza. Na verdade, esse associar o problema da arte ao problema da beleza é *historicamente* pouco correto, ao menos no contexto platônico. Com efeito, nosso filósofo liga a *beleza* não tanto à *arte* quanto ao *eros* e à *erótica* que, como veremos, *têm outro sentido e função*. É inútil tentar, valendo-se das aquisições da estética

---

4. *República*, X, 602 a-b.

5. *República*, X, 603 a-b.

6. Cf. *República*, livros II e X.

moderna, encontrar em Platão o que nele não há, ou torcer suas afirmações noutra sentença.

A verdade é que a arte não tem, para Platão, uma esfera e um valor propriamente *autônomos*: ela vale somente e na medida em que possa ou saiba pôr-se a serviço da verdade<sup>7</sup>.

É paradigmático, a esse propósito, o que Platão diz a respeito de alguns versos que inspiram o temor da morte e que ele propõe excluir da *Ilíada* e da *Odisséia* no projeto da sua Cidade perfeita:

Rogaremos Homero e os outros poetas a que não fiquem indignados se cancelarmos esses versos e todos os outros desse tipo: não certamente porque não sejam poéticos e agradáveis aos ouvidos da maioria, mas porque, quanto mais poéticos tanto menos devem ser ouvidos pelas crianças e pelos homens que devem ser livres [...]<sup>8</sup>.

É evidente que Platão não nega de modo algum à arte a magia e o poder que lhe são próprios, mas nega toda validade a esse poder quando abandonado a si mesmo de maneira autônoma e quando não submetido aos preceitos imutáveis do logos verdadeiro.

Em suma, Platão não negou o poder da arte, mas *negou que a arte devesse valer unicamente por si mesma*: ou a arte serve ao verdadeiro ou serve ao falso e *tertium non datur*. Se, do ponto de vista da verdade, a arte quiser “salvar-se”, deve submeter-se à filosofia, única capaz de alcançar a verdade, e o poeta deve obedecer às regras e à dialética do filósofo.

Nós, modernos, que proclamamos a absoluta liberdade da arte e consideramos intangível o dogma da arte pela arte, poderemos aduzir contra Platão numerosas aquisições da estética e demonstrar o lado positivo que, sob vários aspectos, há na arte. Não obstante isso, não podemos dizer que nada de verdadeiro exista na posição platônica. É bem difícil negar que, ao libertar-se do verdadeiro metafísico e ético, a arte não tenha muitas vezes arriscado a tornar-se um jogo vazio; ou

---

7. Uma análise da Idéia de belo, considerada em si e por si, foi feita por Platão no *Hípias maior*; mas não se deu muita atenção a esse diálogo, julgado inautêntico. Ver, ao contrário, o que observa a nossa aluna, M. T. Liminta, no ensaio: *Il problema della bellezza. Autenticità e significato dell'Ippia maggiore di Platone*, Celux, Milão 1974, a qual, entre outras coisas, explica pormenorizadamente as razões pelas quais Platão rejeitou a autonomia puramente estética do belo (e, portanto, da arte).

8. *República*, III, 387 b.



que, em certos casos, tenha acabado por dirigir-se ao que há de pior em nós e, muitas vezes, tenha contribuído, justamente como Platão advertiu, para nos deixar perdidos em meras aparências, como quando se deixou levar a excessos quase iconoclastas.

## 2. A retórica como mistificação do verdadeiro

Na antigüidade clássica, a retórica gozava de uma importância muito grande, como vimos ao tratar dos sofistas. Ela não era, como o é para nós modernos, algo relacionado ao artifício literário que se situa à margem da vida. Era uma *força civil e política* de primeiríssima ordem, tanto assim que os sofistas, pretendendo ser mestres e educadores ético-políticos das novas gerações, apresentaram-se como *retóricos e mestres de retórica*<sup>9</sup>.

Bem cedo, Platão sentiu a necessidade de avaliar exatamente a retórica e de estabelecer qual fosse a sua essência e o seu valor de verdade. E foi muito clara a sua resposta: a retórica deve ser condenada por razões de todo análogas àquelas pelas quais a arte deve ser condenada.

A retórica (a arte dos políticos atenienses e dos seus mestres) é mera *bajulação, é lisonja, é adulação, é contrafação da verdade*.

Como a arte pretende retratar e imitar todas as coisas *sem ter delas verdadeiro conhecimento, mas imitando as suas puras aparências*, assim a retórica pretende persuadir e *convencer a todos acerca de tudo sem ter conhecimento algum*. Assim como a arte cria meros fantasmas, a retórica cria persuasões vãs e crenças ilusórias. O retórico é aquele que, embora não sabendo (e, no caso extremo, até vangloriando-se de não saber) possui, diante da maioria, a habilidade de ser *mais persuasivo* do que aquele que verdadeiramente sabe, porque joga com os sentimentos e as paixões, apoiando-se não na verdade, mas unicamente nas aparências da verdade<sup>10</sup>.

A retórica (como a arte) dirige-se à *pior parte da alma*, à parte que é suscetível de emoção, sensível ao prazer e à lisonja do prazer,

---

9. Cf. no volume I, a seção sobre os Sofistas, *passim* (pp. 187ss.).

10. Cf. a primeira parte do *Górgias*, com o nosso comentário, pp. 17-46.

à parte crédula e instável<sup>11</sup>. O retórico, tanto quanto o artista, está longe do verdadeiro e até mais do que o artista porque deliberadamente confere aos fantasmas do verdadeiro as *aparências do verdadeiro*, e mostra assim uma malícia que o artista não possui ou possui somente em parte.

Assim como a *filosofia* deve substituir a poesia, a “política verdadeira” que, como veremos, coincide com a filosofia, deve substituir a retórica. Os poetas e os retóricos estão para o filósofo como as *aparências* estão para a *realidade* e como os *fantasmas* da verdade estão para a *verdade*.

Este áspero juízo sobre a retórica emitido no *Górgias*, é em parte atenuado no *Fedro*, onde à arte dos discursos, ou seja, à retórica, é reconhecido um direito à existência, com a condição de que se submeta à verdade e à filosofia:

Sócrates — Mas, amigo, quem sabe não falamos mal da arte dos discursos mais do que o devido? Talvez ela possa dizer-nos: “Que pretendeis, gente admirável, com essa conversa vazia? Eu não obrigo ninguém que não conheça o verdadeiro a aprender a falar; mas, se meu conselho tem algum valor, que ele adquira a verdade antes de tomar-me nas mãos. Mas o que proclamo em alta voz é o seguinte: quem conhece a verdade não poderá, sem mim, persuadir ninguém segundo as regras da arte”.

Fedro — E quem fala assim não fala corretamente?

Sócrates — Sim, se os discursos que se apresentam dão testemunho de que se trata de uma arte. Pois parece-me ouvir já alguns discursos que se apresentam em seguida para testemunhar que não se trata de uma arte, mas de uma rotina sem arte. *Uma arte autêntica de falar sem a verdade*, diz o Espartano, *não existe nem poderá existir no futuro*<sup>12</sup>.

Para alcançar a verdade será necessário, naturalmente, aprender em primeiro lugar a doutrina das Idéias e a *dialética* (seja no seu momento ascendente que leva do múltiplo ao uno, seja no seu momento descendente e diairético que ensina a dividir as Idéias segundo as articulações que lhes são próprias)<sup>13</sup>. Em segundo lugar, será necessário conhecer a *álma*, porque a arte da persuasão se dirige à

---

11. Cf. *Górgias*, 463 b ss.

12. *Fedro*, 260 d-e.

13. Cf. *Fedro*, 263 b ss.

alma<sup>14</sup>. Somente conhecendo a *natureza das coisas* e a *natureza da alma humana* será possível construir uma retórica verdadeira, isto é, uma *arte* verdadeira de persuadir por discursos.

A “segunda navegação”, pelo que vimos, com a descoberta da dimensão metafísica, revolucionou todo o mundo espiritual do homem grego que, antes de Platão, via no poeta e no retórico seus mestres de vida e de virtude.

---

14. Cf. *Fedro*, 270 b ss.



Cabeça de Platão, conservada no *Museu Fitzwilliam*, de Cambridge

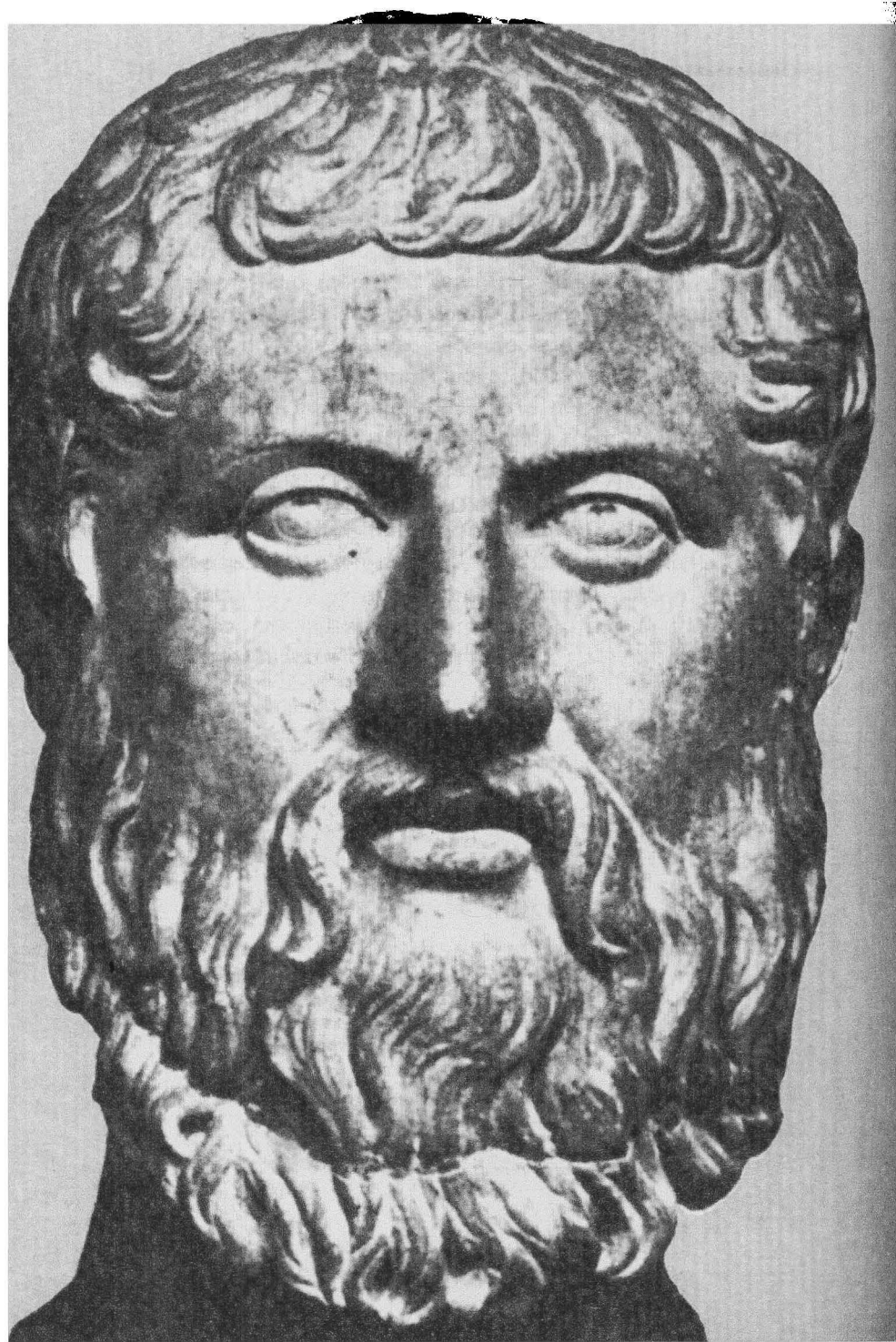
### TERCEIRA SEÇÃO

## A COMPONENTE ÉTICO-RELIGIOSO-ASCÉTICA DO PENSAMENTO PLATÔNICO E OS SEUS NEXOS COM A PROTOLOGIA DAS “DOUTRINAS NÃO-ESCRITAS”

οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμι' ἂν εἰ Εὐριπίδης ἀληθῆ  
ἐν τοῖσδε λέγει, λέγων τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν  
μέν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δέ ζῆν; καὶ  
ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν.

*“Eu não ficaria maravilhado se fosse verdade o que  
Eurípedes afirma quando diz: Quem pode saber se  
viver não é morrer e morrer não é viver? e que nós,  
na verdade, estamos mortos”*

Platão, *Górgias*, 492 e.



Cabeça de Platão, conservada nos Museus Vaticanos

## I. IMPORTÂNCIA DA COMPONENTE MÍSTICO-RELIGIOSO-ASCÉTICA DO PLATONISMO

Platão não é apenas o metafísico e o dialético: quem o interpretou exclusivamente sob esse aspecto reduziu-o simplesmente a um esqueleto.

Os antigos já haviam caído na conta de que a filosofia de Platão era totalmente impregnada por um espírito fortemente religioso, que constituía fonte inexaurível para os espíritos sedentos do divino. Alguns a entenderam mesmo como uma iniciação mística: muitos neoplatônicos chegaram a considerar os diálogos respostas de um oráculo, revelações divinas<sup>1</sup>.

Mas, ainda que com linguagem diversa, o entusiasmo pelo místico Platão foi renovado (deixando de lado os medievais que não conheciam diretamente o nosso filósofo) pelos humanistas do círculo de Ficino e, depois, por muitos intérpretes e tradutores modernos e até contemporâneos: e não sem fundamento, como veremos a seguir.

A dimensão mística, latente nos primeiros diálogos e em alguns ausente quase de todo, patenteou-se pela primeira vez, por assim

---

1. Eis uma página sumamente eloqüente de um neoplatônico, que diz perfeitamente bem como os últimos gregos entenderam o pensamento de Platão: "Eu considero [...] que, por um lado, a filosofia de Platão e o seu próprio princípio tenham sido acendidos pela bondosa vontade de Deuses superiores [...] e considero que essa filosofia, depois de alternados acontecimentos, tenha-se consumado, e depois, praticamente retirada em si mesma e tornada invisível aos muitos que fazem profissão de filósofos e pretendem empreender a caça ao verdadeiro, num momento sucessivo tenha novamente vindo à luz. Mas considero, por outra parte, que a arcana doutrina, particular aos mistérios divinos (doutrina assentada em trono santo por pureza, que teve eterna subsistência junto aos próprios Deuses), por obra de um único homem fez, desse divino reino, manifesta aparição a quem nos acontecimentos temporais é capaz de provar o seu gosto. E a minha afirmação não é, certamente, errada, quando chamo a este de guia e intérprete dos santíssimos mistérios; aquelas verdadeiras iniciações nas quais encontram consumação iniciática as almas separadas do espaço terreno; guia, portanto, e intérprete das completas e imóveis visões das quais participam almas repletas de desejo premente [...] existência beata e feliz. E considero ainda que de modo verdadeiramente augusto e envolto novamente no silêncio e no segredo, brilhou aquela luz de primeira filosofia, como em venerandos santuários, e como que, plenamente segura, estabelecida no mais íntimo de santíssimos lugares inacessíveis" (Proclo, *La teologia platonica*, cap. 1; trad. de E. Turolla, Bari 1957, pp. 3s.).

dizer, no grandioso afresco do *Górgias* e coincidiu com um momento de crise na vida de Platão, que o levou a meditar a fundo o sentido da “vida órfica” e da “vida pitagórica” e o impeliu não somente a aceitá-la, mas a aprofundá-la e a mostrar, aos poucos, todas as suas implicações e todas as suas conseqüências<sup>2</sup>.

No *Górgias*, pela primeira vez, Platão afronta todos os problemas fundamentais relativos à vida do homem, que se lhe apresenta dramaticamente, como em nenhum dos escritos precedentes, em todas as suas mais gritantes e trágicas contradições: Sócrates, o justo, foi morto e, ao contrário, o injusto parece triunfar; o virtuoso e justo está à mercê do injusto e sofre todas as suas agressões; o vicioso e o injusto parecem, ao contrário, felizes e satisfeitos com as suas prepotências; o político justo sucumbe, o político sem escrúpulos se impõe; o bem é que deveria triunfar e, ao contrário, é o mal que parece prevalecer. De que lado está a verdade? Cálicles, um dos protagonistas do diálogo, que exprime as tendências mais extremistas amadurecidas naquela época (como vimos, falando dos epígonos dos sofistas), não hesita em proclamar, com a mais deslavada impudência, que a verdade está do lado do mais forte, isto é, daquele que sabe zombar de tudo e de todos, gozar de todos os prazeres, satisfazer a todas as paixões, saciar todo desejo, buscar todos os meios que servem a seus fins; a justiça é uma invenção dos fracos, a virtude uma estultície, a temperança um absurdo; quem se abstém dos prazeres, é moderado e governa suas paixões é um estulto, porque a vida que ele vive é, em realidade, igual a uma morte<sup>3</sup>.

É justamente em resposta a essa visão extrema que Platão, avançando além de Sócrates, reencontra a verdade do ensinamento órfico-pitagórico. Cálicles e todos aqueles (pseudo-sofistas e homens políticos do tempo) dos quais Cálicles é símbolo dizem que a vida do virtuoso, que mortifica os instintos, é vida sem sentido e, portanto, morte<sup>4</sup>. Mas, que é a vida? E que é a morte? Essa que chamamos *vida* não poderia acaso ser *morte* e, ao contrário, ser *verdadeira vida* aquela que começa com a morte?<sup>5</sup>

---

2. Especialmente no *Fédon*, mas depois também nos escritos sucessivos.

3. Cf. *Górgias*, 482 c ss.

4. Cf. *Górgias*, 492 d ss.

5. Cf. *Górgias*, 492 e ss.



É claro que, para Platão, torna-se fonte de solução justamente a resposta ao problema que Sócrates deliberadamente deixara sem solução, ou seja, o problema da *sorte escatológica da alma*. Se a alma fosse mortal e se, juntamente com a morte do corpo, também o espírito do homem se dissolvesse no nada, a doutrina de Sócrates não seria suficiente para refutar a de Cálicles. Para Platão, não basta dizer que o homem é a sua *psyché*, como Sócrates dizia, mas é preciso estabelecer ulteriormente se essa *psyché* é ou não *imortal*. Somente a resposta a esse problema passa a ser verdadeiramente decisiva<sup>6</sup>.

Em conseqüência, a doutrina da imortalidade passa ao primeiro plano e dá nova feição à ética e à política.

Viver para o corpo (como faz a maior parte dos homens) significa viver para aquilo que está destinado a morrer; viver para a alma significa, ao contrário, viver para aquilo que está destinado a viver sempre, significa viver purificando a alma *por meio de um progressivo desapego do corpóreo*.

Se, nesta vida, o justo é vítima das opressões dos injustos, ao ponto de ser impunemente vítima de bofetadas, pois bem, ele sofre no corpo e pode, em caso extremo, perder o corpo; mas, perdendo o corpo, perde o que é mortal, ao passo que *salva a alma para a eternidade*<sup>7</sup>.

Essa visão da vida não é uma simples retomada e uma, por assim dizer, reelaboração quantitativa de temas órfico-pitagóricos: ela alcança um novo significado depois da “segunda navegação”, isto é, depois da descoberta do mundo inteligível. A existência de uma *alma imortal*, que unicamente pode dar sentido à visão da vida que descrevemos, não permanece mais mera crença nem somente fé e esperança, mas é racionalmente demonstrada. No orfismo tratava-se de uma simples doutrina misteriosófica; nos pré-socráticos que tinham aceitado a visão órfica, era um pressuposto em contraste com seus princípios físicos; em Platão, ao contrário, está fundamentada e apoiada perfeitamente sobre a metafísica, isto é, sobre a doutrina do supra-sensível, da qual se torna como que um corolário: a alma é a dimen-

---

6. Cf. *Fédon*, 70 a ss.

7. Cf. *Górgias* e *Fédon*, *passim*.

são inteligível e imaterial do homem, e eterna como é eterno o inteligível e imaterial.

É evidente que as *provas da imortalidade* da alma adquirem uma importância muito grande porque, com elas, Platão vai além do socratismo e do orfismo e estabelece uma mediação sintética entre as instâncias racionalistas do primeiro e as instâncias místicas do segundo. Começaremos pela análise dessas provas.

## II. A IMORTALIDADE DA ALMA, OS SEUS DESTINOS ULTRATERRENOS E A SUA REENCARNAÇÃO

### 1. As provas da imortalidade da alma

O *Fédon* apresenta três provas em favor da imortalidade da alma<sup>1</sup>. Deixando de lado a primeira, à qual o próprio Platão atribui pouco valor e que, depois de ter feito recurso a categorias de caráter físico e, em particular, de procedência heraclitiana, apóia-se finalmente sobre a reminiscência (de modo análogo ao que já vimos a propósito do *Ménon*)<sup>2</sup>, queremos examinar as outras duas das quais, uma ao menos, está entre as mais convincentes dentre as que a metafísica posterior tentou apresentar nesse campo.

A alma humana — diz Platão — é capaz (como acima se viu) *de conhecer as coisas imutáveis e eternas*; mas, para poder captar essas coisas ela deve ter, como *conditio sine qua non*, uma *natureza que lhes seja afim*; caso contrário tais coisas permaneceriam fora da sua capacidade; assim pois, sendo elas imutáveis e eternas, também a alma deve ser imutável e eterna. Em síntese, é essa a prova; mas sendo, a nosso parecer, a mais significativa, queremos determiná-la analiticamente. Existem dois planos de realidade: *a*) as realidades visíveis, isto é, perceptíveis e sensíveis e *b*) as realidades invisíveis e inteligíveis. As primeiras são as que nunca permanecem nas mesmas condições, as segundas, ao contrário, são as que permanecem imutáveis. Perguntemos agora a que tipo de realidade devem ser assemelhadas as duas partes ou as duas componentes que constituem o homem, a saber, o *corpo* e a *alma*. Não há dúvida de que o corpo é afim à realidade visível, a alma ao *invisível e inteligível*; e já que o

---

1. As provas no *Fédon* são três, como demonstrou de modo solidíssimo H. Bonitz, *Die im Phädon enthaltenen Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele*, primeiro publicado in "Hermes" e agora in *Platonische Studien*, última edição Hildesheim 1968, pp. 293-323 (os estudiosos que falam de quatro ou mais provas no *Fédon* ignoram a documentação de Bonitz).

2. Pode-se vê-la brevemente exposta na Introdução — nossa tradução do *Fédon*, pp. XXXVIIIss.

visível é mutável e o inteligível imutável, a alma deve ser imutável. Com efeito, quando a alma se apóia sobre as percepções sensíveis, essas a fazem errar e confundir-se, porque são mutáveis como os objetos aos quais se referem; ao invés, quando se eleva sobre os sentidos e se recolhe somente em si, então não erra mais e encontra nas Idéias puras e no inteligível o seu objeto adequado e, justamente com conhecê-lo, descobre também ser-lhes afim e, pensando as coisas imutáveis, permanece imutável. (Uma confirmação ulterior disso consiste no seguinte: quando a alma e o corpo estão juntos, é a alma que domina e governa; ao passo que o corpo obedece e é dominado pela alma; ora, é característica do que é divino comandar; e do que é mortal ser comandado; logo — também desde esse ponto de vista — a alma é afim ao divino, enquanto o corpo é afim ao mortal<sup>3</sup>.

Dada a importância dessa prova convém lê-la na sua formulação platônica literal:

— Se queres, acrescentou ele, estabeleçamos *duas espécies de seres: uma visível e outra invisível*.

— Estabeleçamos, respondeu.

— E que o invisível permaneça sempre na mesma condição e o visível nunca permaneça na mesma condição.

— Estabeleçamos também isso, disse.

— Ora, continuou Sócrates, que outra coisa há em nós senão de um lado o corpo e de outro a alma?

— Nenhuma outra coisa.

— E a qual das duas espécies de coisas diremos que o corpo é mais afim?

— É evidente a qualquer um que é mais semelhante e afim à espécie visível.

— Quanto à alma, é visível ou invisível?

— Ao menos para os homens, Sócrates, não é visível.

— Mas nós agora falamos de coisas visíveis e invisíveis à natureza humana ou tens em mente alguma outra natureza?

— A natureza humana.

— Sobre a alma, pois, que diremos? Que é visível ou invisível?

— Que não é visível.

— Então, é invisível.

— Sim.

---

3. Cf. o nosso comentário ao *Fédon*, pp. 85-92.

— A alma, portanto, é mais semelhante ao invisível, e não o corpo que, por sua vez, é mais semelhante ao visível.

— Assim é necessariamente, Sócrates.

— E há pouco não dizíamos acaso o seguinte: que, quando a alma usa o seu corpo para fazer alguma investigação, ora servindo-se da visão, ora do ouvido ou de outra percepção dos sentidos (com efeito, investigar por meio do corpo significa investigar por meio dos sentidos) então ela é arrastada pelo corpo para as coisas que nunca permanecem idênticas, erra e se confunde e balança como embriagada, porque assim são as coisas com as quais tem contato?

— Sem dúvida.

— Mas quando a alma, permanecendo só em si e para si, conduz sua investigação, então se eleva ao que é puro, eterno, imortal e imutável, e tendo sua natureza a ele afim, é junto dele que permanece todas as vezes que consegue ser somente em si e para si; ela cessa então de errar daqui e dali e permanece, em relação àquelas coisas sempre da mesma maneira porque tais são os objetos com os quais está em contato. E não é inteligência que se chama esse estado da alma?

— Exatamente, disse ele. O que dizes, Sócrates, é verdadeiro e belo.

— Ora, dentre as coisas de que falamos antes, e dentre as que agora mencionamos, a qual delas parece-te que a alma seja mais semelhante e mais conatural?

— Parece-me, Sócrates, respondeu ele, que qualquer um, mesmo o mais obtuso de mente deva admitir, seguindo esse caminho, que a alma é mais semelhante ao que é imutável do que ao que é mutável.

— E quanto ao corpo?

— O contrário.

— Considera agora a questão de outro ponto de vista. Quando a alma e o corpo estão juntos, a natureza impõe ao corpo o servir e deixar-se governar e à alma o dominar e o governar. Também desde esse ponto de vista qual dos dois te parece mais semelhante ao que é divino e qual ao que é mortal? Ou acaso não te parece que o que é divino deva governar e mandar e o que é mortal deva ser governado e servir?

— Parece-me.

— A qual dos dois, portanto, a alma se assemelha?

— É claro, Sócrates, que a alma assemelha-se ao que é divino e o corpo se assemelha ao que é mortal.

— Observa agora, Cebes, se de tudo o que dissemos não se segue que a alma seja semelhante em grau sumo ao que é divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel e sempre idêntico a si mesmo, enquanto o corpo é semelhante em grau ao que é humano, mortal, multiforme, ininteligível,

dissolúvel e jamais idêntico a si mesmo. Temos algo a objetar contra essas conclusões, Cebes? Ou não é assim?

— Não, nada temos a objetar<sup>4</sup>.

A última prova que o *Fédon* apresenta é derivada de algumas características estruturais das Idéias. As Idéias contrárias não podem combinar-se entre si e permanecer juntas porque, justamente enquanto contrárias, mutuamente se excluem. Mas, como consequência, também não podem combinar-se e estar juntas as coisas sensíveis que participam essencialmente de tais Idéias. Se assim é, quando uma Idéia entra em determinada coisa, a Idéia contrária que estava em tal coisa desaparece e cede o lugar (não só a Idéia de grande e a de pequeno não podem combinar entre si e claramente se excluem entre si quando consideradas em si e por si, mas também o grande e o pequeno que estão nas coisas mutuamente se excluem; sobrevindo um, o outro desaparece e cede o lugar). O mesmo se verifica não somente para os contrários em si, mas também para todas aquelas Idéias e coisas que, mesmo não sendo contrárias entre si, têm em si os contrários como seus atributos essenciais: não somente o quente e o frio se excluem da maneira que acaba de ser dita, mas também *fogo* e *frio*, *neve* e *quente*. O fogo nunca admitirá em si a Idéia do frio e a neve nunca admitirá em si a Idéia do quente; ao sobrevir do quente, a neve deve dissolver-se e ceder o lugar, e ao sobrevir do frio o fogo deve apagar-se e ceder o lugar. Apliquemos agora à alma quanto acaba de ser estabelecido. A alma tem como marca essencial *a vida* e a *Idéia da vida*; é ela, com efeito, que traz a vida ao corpo e o mantém vivo (e isto — convém tê-lo presente — é ainda mais óbvio para um grego do que para nós já que, de um ponto de vista estritamente lingüístico, *psyché* lembra a noção de vida e, em muitos contextos, significa simplesmente vida). E sendo a morte o contrário da vida, em força do princípio já estabelecido, a alma, que tem como marca essencial a vida, não poderá estruturalmente acolher em si a morte e será imortal. Logo, ao sobrevir a morte, o corpo se corromperá e a alma se retirará para outro lugar. Em conclusão: a alma, que pela sua essência implica a vida, justamente por essa razão de caráter estrutural, não pode acolher a morte, porque Idéia de vida e Idéia de morte totalmente se excluem: a expressão “alma morta” é um puro

---

4. *Fédon*, 79 a-80 b.

absurdo, uma contradição em termos, como “neve-quente” “fogo-frio” Portanto, alma = Idéia de vida = o que por sua natureza é e dá a vida = incorruptível = imortal = eterna<sup>5</sup>.

Platão deixou-nos na *República* uma prova ulterior em favor da imortalidade da alma. O mal é o que corrompe e destrói (enquanto o bem é o que ajuda e acrescenta). E qualquer coisa tem um mal peculiar (assim como tem um bem peculiar), e é e pode ser destruída somente por esse mal que lhe é próprio e não pelo mal das outras coisas. Ora, se pudéssemos encontrar algo que tenha o mal que o torna mau, mas que, não obstante, não o pode dissolver nem destruir, deveremos concluir que tal realidade é estruturalmente indestrutível, já que, se não a pode destruir o seu próprio mal, *a fortiori* não a poderá destruir o mal das outras coisas. Pois bem, é esse exatamente o caso da alma. Ela tem o seu mal que é o *vício* (injustiça, insensatez, impiedade etc.); mas o vício, por maior que seja, não destrói a alma que continua a viver, mesmo se muito má, justamente o oposto do que acontece com o corpo que, ao ser estragado pelo seu mal, corrompe-se e morre. Portanto, se a alma não pode ser destruída pelo mal do corpo porque o mal do corpo (em força do princípio estabelecido) é alheio à alma e, como tal, não pode atingi-la; e se não pode nem mesmo ser destruída pelo seu próprio mal, por violento que seja, então ela é indestrutível. Eis as conclusões do raciocínio platônico:

— [...] quando a corrupção que lhe é própria e o mal que lhe é próprio [*i.é.*, a injustiça e o vício] não são capazes de matar e destruir a alma, dificilmente o mal que está ordenado para a destruição de outra coisa poderá destruir a alma ou outra coisa diferente daquela para a qual está ordenado.

— Dificilmente, disse ele, como é natural.

— Quando, pois, uma coisa não perece de mal algum, nem próprio nem estranho, é evidentemente necessário que tal coisa exista sempre; e se sempre existe, é imortal.

— É necessário, disse ele<sup>6</sup>.

Finalmente, no *Fedro*, a imortalidade da alma é deduzida do conceito de *psyché* entendida como *princípio do movimento* (dizer

---

5. *Fédon*, 102 b-107 b.

6. *República*, 610 e-611 a.

vida significa dizer movimento; portanto, o conceito de alma como princípio do movimento não é senão uma derivação, a modo de corolário, do conceito de alma como princípio de vida): e o princípio do movimento, enquanto é tal, nunca pode cessar. Eis a página do *Fedro* na qual se desenvolve essa demonstração:

Toda alma é imortal. Com efeito, o que se move a si mesmo é imortal; mas o que move um outro e, por sua vez, é movido por outro, cessando o seu movimento cessa a sua vida. Somente o que se move a si mesmo nunca cessa o movimento, pois não pode abandonar a si mesmo e, antes, é fonte e princípio do movimento para as outras coisas enquanto são movidas. O princípio é a mesma coisa que o ingênito. É necessário que tudo o que é gerado o seja a partir do princípio, ao passo que ele não provém de nada. Pois, se o princípio fosse gerado de algo, não haveria geração a partir do princípio. Não sendo gerado, ele é necessariamente incorruptível. Com efeito, se o princípio perece, nem ele poderá vir à existência a partir de outra coisa, nem outra coisa poderá proceder dele, se é verdade que tudo deve originar-se de um princípio. Assim, pois, o princípio do movimento é o que se move a si mesmo. E este não pode nem perecer nem morrer, caso contrário todo o céu e todo o mundo da geração se precipitariam juntamente e parariam; e não haveria de onde pudessem retomar o movimento. Portanto, tendo-se manifestado imortal o que se move a si mesmo, ninguém tenha receio de dizer que é esta a essência da alma. De fato, todo corpo ao qual o movimento é comunicado de fora é um corpo sem alma, ao passo que todo corpo ao qual o movimento provém de dentro e a partir de si mesmo, é animado, como se essa fosse a essência da alma. Mas, se assim é — e assim é —, ou seja, que não há nada que se mova a si mesmo a não ser a alma, a alma será necessariamente ingênita e imortal<sup>7</sup>.

Nos diálogos anteriores ao *Timeu*, as almas pareceriam ser sem origem, como eram sem termo. Ao invés, no *Timeu*, como já tivemos ocasião de dizer, as almas são geradas pelo Demiurgo: têm, portanto, um nascimento, mas, em força de exata disposição divina, não estão sujeitas à morte, assim como não está sujeito à morte tudo o que o Demiurgo diretamente produz<sup>8</sup>.

Para além da formulação técnica das várias provas, que podem suscitar perplexidades e discussões numerosas e de diverso tipo, um ponto permanece estabelecido para quem crê na possibilidade da me-

---

7. *Fedro*, 245 c-246 a.

8. Cf. p. 304.



tafísica: *a existência e a imortalidade da alma só têm sentido se se admite um ser supra-sensível, meta-empírico, que Platão denominava mundo das Idéias, mas que significa, em última análise, apenas o seguinte: a alma é a dimensão inteligível, meta-empírica, incorruptível do homem.* Com Platão, o homem descobriu ter duas dimensões. E esse ganho será irreversível porque mesmo aqueles que negarão uma das duas dimensões darão à dimensão física, que lhes parece deva ser mantida, uma significação inteiramente diversa da que lhe era atribuída quando a outra era ignorada.

A alma na qual Sócrates (superando a visão homérica e pré-socrática e os aspectos irracionais da visão órfica) acreditava residir o “homem verdadeiro”, identificando-a com o ser consciente, inteligente e moral, recebe com Platão o seu adequado fundamento ontológico e metafísico e um lugar exato na visão geral da realidade.

## 2. Os destinos escatológicos da alma

A imortalidade da alma (é a tese que Platão estabelece no nível do logos), situa *o ulterior problema da sua sorte depois do seu separar-se do corpo.* Mas o logos sozinho não é capaz de responder a esse problema, e é nesse ponto que Platão vai pedir socorro aos mitos.

Notou-se freqüentemente como os mitos escatológicos sejam diferentes e, segundo certos aspectos, entre si contraditórios. Na verdade, porém, eles são tais somente se lidos segundo a lógica do logos, e não segundo sua lógica peculiar que, como acima lembramos, leva-nos a crer, por meio de diferentes representações alusivas, uma única verdade fundamental, que é metalógica, mas não antilógica, não é redutível ao logos, mas, de alguma maneira, é sustentada pelo próprio logos.

A verdade fundamental que os mitos pretendem sugerir e levar a crer é uma espécie de “fé razoável”, como vimos na seção introdutória. Em síntese, consiste no seguinte: o homem está sobre a terra como de passagem e a vida terrena é como uma provação. A verdadeira vida está no além, no Hades (o invisível). E no Hades a alma é “julgada” segundo unicamente o critério da justiça e da injustiça, da temperança e da devassidão, da virtude e do vício. Os juízes do além não se

preocupam com outra coisa; e não pesa nada o fato de a alma ter sido a alma do Grande Rei ou a do mais humilde dos seus súditos; pesam tão-somente os sinais da justiça e da injustiça que ela traz em si. A sorte que cabe às almas pode ser tríplice: *a)* se viveu em plena justiça receberá um prêmio (irá a lugares maravilhosos nas Ilhas dos Bem-aventurados, ou a lugares ainda superiores e indescritíveis), *b)* se viveu na injustiça plena, a ponto de ter-se tornado incurável, receberá um castigo eterno (será precipitada no Tártaro), *c)* se contraiu somente injustiças sanáveis, ou seja, viveu parte justamente e parte injustamente, arrependendo-se ademais das próprias injustiças, nesse caso será apenas *temporariamente punida* (depois, expiada a sua culpa, receberá o prêmio que merece).

Como se trata de um dos pontos mais delicados do pensamento de Platão que uma abundante crítica (racionalista, idealista ou positivista) tende a desvalorizar ou, mesmo, a eliminar, ao passo que, segundo as declarações expressas do nosso filósofo, traduz uma verdade essencial<sup>9</sup>, julgamos oportuno ilustrá-lo pormenorizadamente, segundo o *Górgias* e o *Fédon*, que são os dois diálogos que mais amplamente tratam do assunto (a *República* e o *Fedro*, como veremos<sup>10</sup>, confirmam a mesma verdade, mas ilustram outro aspecto).

Primeiramente devemos falar do “juízo” que decide acerca da sorte da alma no além. No tempo de Cronos, narra Platão, e também nos primeiros tempos do reino de Zeus, o juízo acontecia *antes* da morte e corria o risco de ser mal proferido: a beleza dos corpos, as riquezas, as honras, os testemunhos dos parentes poderiam, em certos casos, esconder a feiúra das almas e enganar os juízes, que julgavam, estando eles também nos corpos e, portanto, com as almas condicionadas por eles. Eis a decisão suprema de Zeus:

Em primeiro lugar, deverá ser *retirada dos homens a possibilidade de prever a própria morte*, sendo que agora a podem prever; por isso ordenei já a Prometeu que retire essa possibilidade dos homens. Além disso, depois da morte, deverão ser julgados *despojados de todos esses revestimentos*. E também o juiz deverá estar despojado de tudo: *o juízo deverá ser feito pela própria alma do juiz diretamente sobre a própria alma do que deve ser*

---

9. Cf. *Górgias*, 523 a; 527 a.

10. Cf. o parágrafo que segue.

*julgado*, logo depois da sua morte: sem a companhia de todos os parentes e depois de ter deixado na terra todos aqueles outros ornamentos, a fim de que a sentença seja justa. Eu, tendo sabido isso antes de vós, *constitui juízes meus três filhos*: dois da Ásia, Minos e Radamante e um da Europa, Eaco. Quando os homens morrerem, eles os julgarão na planície de cujo trívio partirão dois caminhos: um dirigido para a Ilha dos Bem-aventurados, o outro dirigido ao Tártaro. Radamante julgará os da Ásia, Eaco os da Europa. A Minos darei o privilégio de ser o árbitro supremo, no caso em que os outros dois se encontrem em dúvida, de modo que o juízo sobre a destinação dos homens seja o mais justo<sup>11</sup>.

Nessa passagem, duas afirmações impressionam de modo particular. Observe-se, em primeiro lugar, que o juízo supremo é proferido por uma alma despojada do corpo sobre uma alma igualmente despojada do corpo, ou seja, numa *dimensão puramente espiritual*; e na alma, como explica Platão logo depois, “tudo fica bem visível quando ela é despojada do corpo, as suas características de constituição e as afeições com que o homem a dotou mediante seu modo de comportar-se em cada circunstância”: é, em suma, um juízo que incide inteiramente na interioridade. A outra afirmação que deve ser sublinhada é a de que *Zeus constitui juízes seus três filhos*. Não há quem não veja a surpreendente analogia com a afirmação evangélica: “O Pai não julga ninguém, mas entrega o juízo ao Filho”<sup>12</sup>.

O juízo, como já dissemos, dá aos justos (sobretudo aos filósofos que não se dispersaram nas vãs tarefas da vida, mas preocuparam-se somente com a virtude) o prêmio de uma vida feliz nas Ilhas dos Bem-aventurados e pune os maus com a pena do Hades.

Sobre essas penas eis quanto escreve Platão:

Acontece que todo homem que cumpra uma pena que lhe foi aplicada com razão torna-se melhor e lucra com isso e serve de exemplo aos outros, a fim de que, vendo-o sofrer o que sofre, sejam tomados de temor e tornem-se melhores. E aqueles que tiram proveito cumprindo a pena que lhes foi aplicada pelos Deuses e pelos homens são os que cometem culpas curáveis. *De qualquer maneira, o proveito lhes vem somente através de dores e sofrimentos, seja sobre a terra seja no Hades; com efeito, não se pode ficar livre da injustiça de outra maneira*. Mas aqueles que cometeram as injustiças

---

11. *Górgias*, 523 d-524 a.

12. João, 5, 22.

maiores e que, em razão dessas injustiças tornaram-se incuráveis, servem unicamente de exemplo aos outros; e enquanto para si mesmos não trazem nenhum proveito, justamente porque incuráveis, aproveitam no entanto aos outros, isto é, àqueles que os vêem sofrer os castigos maiores, mais dolorosos e mais terríveis, por toda a eternidade, em razão das suas culpas: são verdadeiros e próprios exemplos suspensos no cárcere do Hades, espetáculo e advertência aos injustos que continuam chegando<sup>13</sup>.

Essa passagem, para além de certas obscuridades, contém uma das mais poderosas intuições do nosso filósofo: a intuição da função purificadora da dor e do sofrimento.

E eis a página do *Fédon* que fornece a representação mais completa da sorte das almas no além:

Assim, pois, é feito o além. E depois que os mortos aí chegam, cada um conduzido pelo próprio *daimon*, primeiramente são julgados os que viveram bem e santamente e os malvados. Quanto aos que viveram uma mediania entre o bem e o mal, chegados às margens do Aqueronte, sobem em barcas que ali estão preparadas para eles e nelas chegam ao lago, onde permanecem para purificar-se seja expiando as próprias culpas se acaso as cometeram, seja recebendo a recompensa pelas suas boas ações segundo o mérito de cada um. Ao contrário, aqueles que foram reconhecidos incuráveis porque cometeram muitos e graves sacrilégios, homicídios numerosos injustos e fora da lei e outros crimes como esses, a sorte que lhes cabe é ser lançados ao Tártaro donde jamais sairão. Ao invés, aqueles que cometeram culpas passíveis de serem curadas, mesmo graves como, por exemplo, os que, sob o impulso da ira, cometeram ações violentas contra o pai ou contra a mãe e disso se arrependeram por toda a vida ou os que, de modo semelhante, tornaram-se culpados de homicídio, são lançados no Tártaro. Mas depois que foram precipitados e lá permaneceram um ano, a onda os rejeita para fora: os homicidas ao longo do Cocito, e os violentos contra o pai ou a mãe, ao longo do Piriflegon. Depois de arrastados pela corrente até o lago Aquerúsio, desde esse lugar gritam e chamam, uns aos que assassinaram, outros aqueles contra os quais cometeram violência e, invocando-os, suplicam e rogam que permitam-lhes sair do lago e os acolham; se conseguem convencê-los saem do rio e esse é o fim dos seus males; se não, são de novo levados para o Tártaro e, outra vez para os rios. Não cessam de sofrer esses castigos enquanto não convençam as suas vítimas: essa a pena que lhes foi imposta pelos juízes. Finalmente, os que viveram uma vida de grande santidade, logo libertados

---

13. *Górgias*, 525 b-c.

destes lugares subterrâneos e deles retirados como de um cárcere, elevam-se a uma habitação pura acima da terra. Entre esses, os que se purificaram adequadamente com o exercício da filosofia vivem completamente livres de todo o vínculo com o corpo por todo o tempo futuro, e vão para habitações ainda mais belas do que essas, e que não é fácil descrever<sup>14</sup>.

Já falamos do valor de verdade de que esses mitos são portadores. E também nos referimos ao modo como Platão demitiza o seu aspecto fantástico no momento mesmo em que os constrói. No entanto, convém ler a passagem na qual o nosso filósofo adverte o leitor para não tomar ao pé da letra o mito e, ao mesmo tempo, reafirma a sua capacidade de alusão ao transcendente, porque essa passagem contém a única chave correta de leitura de toda a mito-logia platônica:

Sem dúvida, *sustentar que as coisas sejam de verdade assim como as descrevi não convém a um homem que tenha bom senso*; mas sustentar que isso ou algo semelhante deva acontecer às nossas almas e ao lugar para onde vão, uma vez que se afirma ser a alma imortal: pois bem, *isso me parece perfeitamente sensato, e vale a pena arriscar-se a crê-lo, pois o risco é belo!* E é necessário que com essas crenças façamos como um encantamento a nós mesmos: e é por isso que desde muito tempo me ocupo com este mito. Por esse motivo deve ter muita confiança com respeito à sua alma o homem que, durante a sua vida, renunciou aos prazeres e aos adornos do corpo considerando-os coisas que não lhe dizem respeito e pensando que só fazem mal; e, ao contrário, preocupou-se com as alegrias do aprender e, tendo ornado a sua alma não com ornamentos exóticos, mas com os ornamentos que lhe são próprios, isto é, de sabedoria, justiça, fortaleza, liberdade e verdade, assim espera a hora de tomar o caminho do Hades, pronto para partir quando o destino o chamar<sup>15</sup>.

### 3. A metempsicose

Esta concepção do além, em si bastante clara e linear, entrelaça-se com a doutrina órfico-pitagórica da metempsicose, sem porém harmonizar-se perfeitamente com ela.

---

14. *Fédon*, 113 d-114 c.

15. *Fédon*, 114 d-115 a.

No entanto, é bom notar que a doutrina da reencarnação das almas em Platão assume duas formas e dois significados muito distintos entre si.

A primeira forma nos é apresentada de maneira mais pormenorizada no próprio *Fédon*. Aí se diz que as almas que viveram uma vida excessivamente ligada aos corpos, às paixões, aos amores e aos seus prazeres não conseguem, com a morte, separar-se inteiramente do corpóreo que se lhes tornou quase conatural. Essas almas, com medo do Hades, vagueiam por certo tempo em torno dos sepulcros como fantasmas até que, atraídas pelo desejo do corpóreo, ligam-se novamente aos corpos e não somente de homens, mas também de animais, segundo a baixezinha do teor de vida moral que tenham tido na vida precedente. Eis a página célebre do *Fédon* na qual Platão manifesta essa crença:

— Mas certamente se separará, creio [i. é, a alma que viveu submetida ao corpóreo], inteiramente penetrada por aquele corpóreo que a freqüentação e a convivência com o corpo, em razão da união e o contínuo preocupar-se com ele, tornou conatural para ela.

— Certamente.

— E é preciso acreditar, meu amigo, que esse corpóreo seja pesado, terreno e visível; a alma que a isso foi reduzida está como vergada sob o peso e volta a ser arrastada para o mundo visível *por medo do invisível e do Hades*, como se diz; ela vai vagueando em torno dos monumentos fúnebres e dos sepulcros, junto dos quais foram vistos espectros e sombras de almas. São fantasmas sob os quais se apresentam essas almas que não se libertaram e purificaram, participam ainda do visível e, por isso, são vistas.

— É verossímil, Sócrates.

— Claro que é verossímil, Cebes! E é também verossímil que essas almas não sejam as dos bons, mas as dos maus, que são obrigadas a andar errantes em torno desses lugares, *cumprindo a pena da sua malvada existência passada*. E assim vão errantes até o momento em que o desejo do corpóreo que nelas há não as prenda de novo a um corpo. E como é verossímil, ligam-se a corpos que têm os mesmos costumes que elas, na sua vida passada, praticaram.

— E quais são esses aos quais te referes, Sócrates?

— Eis: aqueles que se abandonaram aos prazeres do ventre, à violência e à embriaguez e não tiveram freio algum, é verossímil que se metam em formas de asnos e de outros animais parecidos. Não te parece?

— O que dizes é absolutamente verossímil.

— Ao invés, os que preferiram cometer injustiças, tiranias e rapinas é mais provável que entrem em formas de lobos, falcões ou milhafres. Ou em que espécie de animais diremos que essas almas devem entrar?

— Nessas certamente, disse Cebes.

— Também para as outras almas, acaso não é claro onde cada uma delas deva se meter conforme a semelhança dos hábitos que teve na sua vida?

— É claro, disse ele; como poderia ser de outra maneira?

— Nesse caso não serão os mais felizes e não irão ter aos melhores lugares aqueles que praticaram a virtude comum, a virtude do bom cidadão, a que chamam temperança e justiça, que nasce do costume e da exercitação, sem filosofia e sem lume de conhecimento?

— E de que modo esses serão mais felizes?

— Porque é provável que venham a um gênero de animais mansos e sociáveis como abelhas, vespas ou formigas ou então, se retornam ao gênero humano, deles nascerão homens honestos.

— Sim, é provável.

— Mas à estirpe dos deuses não é dado chegar a quem não tenha cultivado a filosofia e que não tenha deixado o corpo inteiramente puro; isso é concedido somente ao amante do saber<sup>16</sup>.

Aqui se fala de um ciclo de vidas a ser percorrido pelas almas dos malvados *antes de chegarem ao Hades*? Ou então não se trata de um *modo diverso* de representar o destino escatológico (a punição) do malvado? É certo, porém, que Platão permaneceu fiel a essa crença, pois que a repete ainda no tardio *Timeu*.

Como sabemos<sup>17</sup>, o Demiurgo compôs as almas destinadas a encarnar-se em corpos e tornar-se homens, e para elas traçou o seguinte destino:

Quem vivesse bem o tempo que lhe foi destinado, tendo voltado de novo à habitação do seu astro próprio, aí levaria a habitual vida feliz; mas quem falhasse nisso, no segundo nascimento passaria para uma natureza de mulher; e se nem assim cessasse a sua malvadeza, segundo o modo dos seus maus costumes, passaria cada vez para uma natureza de fera, segundo a semelhança das más inclinações que nele tivessem sido alimentadas; nem, mudando, acabaria seus trabalhos antes que, deixando prevalecer o período do mesmo e do semelhante que nele se desenrola, e superando com a razão o acumular-se nele produzido, ainda depois disso, de fogo e de água, de ar

---

16. *Fédon*, 81 c-82 c.

17. Ver pp. 148s. e 304.

e de terra, tumultuoso e irracional, chegasse ao gênero da primeira e excelente índole<sup>18</sup>.

Na *República*, Platão fala de um segundo gênero de reencarnação das almas notavelmente diferente deste. As almas são *em número limitado*, de modo que, se todas recebessem no além um prêmio ou castigo *eternos*, em determinado momento não restaria mais nenhuma sobre a terra. Por esse motivo evidente, Platão considera que o prêmio e o castigo ultraterrenos para uma vida vivida sobre a terra deve ter uma duração limitada e um termo fixo. E já que uma vida terrena dura, no máximo, cem anos, Platão, evidentemente influenciado pela mística pitagórica do número dez, considera que a vida ultraterrena deva ter uma duração de dez vezes cem anos, ou seja, de mil anos (para as almas que cometeram crimes muito grandes e incuráveis, a punição continua para além do milésimo ano). Transcorrido esse ciclo, as almas *devem voltar a encarnar-se*. No célebre mito de Er, com o qual se fecha a *República*, narra-se, em algumas páginas admiráveis, o retorno das almas à terra.

Terminada a sua viagem de mil anos, as almas concentram-se numa planície onde é decidido o seu futuro destino. A respeito, Platão opera uma autêntica revolução na crença tradicional grega segundo a qual os Deuses e a Necessidade é que decidem o futuro do homem. Os “paradigmas das vidas”<sup>19</sup>, diz, ao contrário, Platão, estão no seio da Moira Laques, filha da Necessidade; mas eles não são impostos e sim propostos às almas, e *a escolha é inteiramente entregue à liberdade das próprias almas*. O homem não é livre para escolher entre viver e não viver, mas é livre para escolher *como* viver moralmente, ou seja, para viver segundo a virtude ou segundo o vício:

Contou Er que, quando chegaram lá, tiveram de ir onde estava Laques; e que um hierofante as dispôs em ordem e tomando depois dos joelhos de Laques os destinos e os modelos das vidas, subindo sobre um alto púlpito, disse: Proclamação da virgem Laques, filha da Necessidade: almas efêmeras, ireis começar um novo período da vida que é um correr para a morte. *Não será o daimon que vos escolherá, mas vós que escolhereis o vosso próprio daimon*. O primeiro sorteado escolha por primeiro a vida à qual ficará depois

---

18. *Timeu*, 42 b-d.

19. *República*, X, 618 a.



necessariamente ligado. *A virtude não tem dono; conforme alguém a honre ou a despreze, possuirá mais ou menos dela. A culpa é daquele que escolhe, Deus não tem culpa*<sup>20</sup>.

Tendo dito isto, o hierofante de Laques lança os números à sorte para estabelecer a ordem segundo a qual cada alma deve escolher: o número que lhe cabe é o que cai mais perto dela. Então o hierofante estende sobre a relva os paradigmas de vida (paradigmas de todo tipo de vida humana e também animal), em número muito superior ao das almas presentes. O primeiro a quem cabe a escolha tem à sua disposição um número muito maior de paradigmas do que o último. Mas isso não condiciona de maneira irreparável o problema da escolha. O hierofante de Laques observa expressamente:

Mesmo ao último que se aproxime e escolha ajuizadamente e viva de acordo com sua escolha é proposta uma vida que o satisfaça. Não seja desatento aquele que começa a escolha nem desanime aquele que é o último<sup>21</sup>.

A escolha feita pelas almas individualmente é depois ratificada pelas outras duas Moiras, Cloto e Átropos e, assim, torna-se irreversível. Depois, as almas bebem do esquecimento nas águas do rio Amelés e voltam aos corpos nos quais viverão a vida escolhida.

Dissemos que a escolha depende da *liberdade das almas*, mas seria mais exato dizer *do conhecimento ou da ciência da vida boa e da má, isto é, da filosofia*, que se torna, para Platão, a força que salva no aquém e no além, para sempre. O intelectualismo ético é levado aqui a consequências extremas:

Com efeito, se alguém, vindo à vida do aquém, *se entrega à sã filosofia*, e se a sorte da escolha não o puser entre os últimos, há uma probabilidade para ele, segundo o que se conta daquele outro mundo, *não somente de ser feliz nesta terra, mas também de que a sua viagem daqui para lá e de novo para cá, não seja por áspero caminho subterrâneo, mas pelo plano caminho do céu*<sup>22</sup>.

O valor que Platão dá a esse mito é exatamente o que dá aos mitos do *Fédon* e aos outros: o valor de um “encantamento” na dúvi-

---

20. *República*, X, 617 d-e.

21. *República*, X, 619 b.

22. *República*, X, 619 d-e.

da e de socorro à fé<sup>23</sup>. Soam, de resto, inequívocas, as palavras com as quais termina o mito:

E assim, Glauco, salvou-se do esquecimento esse mito e não desapareceu. *E ele poderia salvar-nos também se quisermos acreditar nele*: assim passaremos felizmente o rio Lete e não contaminaremos nossas almas. Se consentirmos no que eu disse, julgando a alma imortal e capaz de suportar todos os bens e todos os males, guardaremos sempre o caminho que leva para o alto e, de toda maneira, praticaremos a justiça e a temperança, de sorte a sermos amigos de nós mesmos e dos Deuses, não somente enquanto permaneceremos nessa terra como quando formos receber os prêmios como os que alcançam os vencedores nos jogos; assim seremos felizes aqui e na viagem de mil anos da qual falamos<sup>24</sup>.

Finalmente, convém lembrar que Platão propôs no *Fedro* uma visão do além ainda mais complexa<sup>25</sup>. Provavelmente a razão reside no fato de que, em nenhum dos mitos até agora propostos ele explica a causa da descida das almas nos corpos, as origens primigênicas das próprias almas e as razões da sua afinidade com o divino.

Originariamente a alma estava junto dos Deuses e vivia, no séquito dos Deuses, uma vida divina, e caiu num corpo sobre a terra em razão de uma culpa.

A alma é como um carro alado puxado por dois cavalos com o cocheiro. Enquanto os dois cavalos do Deus são igualmente bons, os dois cavalos das almas dos homens são de raça diversa: um é bom, o outro mau, e guiá-los torna-se difícil (o cocheiro significa a razão, os dois cavalos as partes alógicas da alma, das quais falaremos mais adiante). As almas avançam no séquito dos Deuses voando pelas estradas do céu e sua meta é a de chegar periodicamente, juntamente com os Deuses, ao mais alto dos céus para contemplar o que está para além do céu, o Hiperurânio (o mundo das Idéias) ou, como Platão também diz, a “planície da Verdade” Mas, à diferença do que se passa com os Deuses, é uma empresa árdua para as nossas almas poder contemplar o Ser que está para lá do céu e poder saciar-se na “planície da Verdade”, sobretudo por causa do cavalo de raça má, que puxa sempre para baixo. Acontece, assim, que algumas almas conse-

---

23. Cf. *supra*, nota 15.

24. *República*, X, 621 b-d.

25. Cf. *Fedro*, 246 a-249 d.

guem ver o Ser ou, ao menos, uma parte dele e, por isso, continuam a viver com os Deuses. Ao invés, outras almas não conseguem chegar à “planície da Verdade”: juntam-se, atropelam-se, e não conseguindo subir o declive que leva ao alto do céu chocam-se e se pisam; origina-se daí um conflito no qual as asas são quebradas e, tornando-se as almas pesadas em razão disso, precipitam-se sobre a terra:

E esta é a lei de Adrasta: a alma que, encontrando-se no séquito de um Deus tenha visto alguma das verdades [i. é, as Idéias], *permanece incólume até o outro giro e se sempre puder fazer assim ficará ilesa para sempre*. Mas se, por falta de vigor intelectual não viu nada e se, em razão de algum acidente, encheu-se de esquecimento e de maldade e tornou-se pesada tendo, em razão do peso, perdido as asas e se precipitado sobre a terra, dispõe a lei que não entre em nenhuma natureza de animal durante a primeira geração [...] <sup>26</sup>.

Enquanto uma alma consegue ver o Ser e apascentar-se na “planície da Verdade”, não cai num corpo sobre a Terra e, de ciclo em ciclo, continua a viver em companhia dos Deuses e dos *daímones*. (Platão não diz quanto dura o ciclo do giro do céu, talvez para sugerir que essa é a vida *fora do tempo*.) A vida humana, que se origina da queda da alma, é moralmente tanto mais perfeita quanto mais a alma tenha podido ver no Hiperurânio e tanto menos perfeita quanto menos tenha visto. Quando da morte do corpo a alma é julgada e por um milênio, como já sabemos pela *República*, gozará de prêmios ou sofrerá penas correspondentes aos méritos ou deméritos da vida terrena. Depois do milésimo ano voltará a reencarnar-se.

Mas, no *Fedro*, há uma novidade com respeito à *República*. Passados dez mil anos, *todas as almas readquirem as asas e voltam para junto dos Deuses*. As almas que, por três vidas consecutivas viveram segundo a filosofia, fazem exceção e gozam de uma sorte privilegiada, pois readquirem as asas depois de três mil anos. Portanto, é claro que, no *Fedro*, o lugar no qual as almas vivem com os Deuses (e para onde voltam depois de dez mil anos) é totalmente diferente do lugar no qual gozam do prêmio milenário correspondente a cada vida que viveram.

Eis a passagem do *Fedro* na qual Platão exprime essa complexa visão:

---

26. *Fedro*, 248 c.

Ao lugar de onde caiu [= o lugar onde vivia com os Deuses], cada alma não volta antes de dez mil anos; pois não readquire as asas antes daquele tempo, com exceção da que haja filosofado com toda a sinceridade e haja amado os jovens de acordo com a filosofia: essas almas, ao terceiro volver de mil anos, se por três vezes seguidas escolheram essa maneira de viver, readquirem as asas e levantam vôo ao terceiro milésimo ano. As outras, quando terminam a primeira vida, comparecem em juízo e, uma vez julgadas, umas descem aos cárceres subterrâneos para aí pagar suas penas, as outras, tornadas leves em virtude da sentença judiciária, e elevadas a um lugar do céu [que não é o lugar originário do qual provêm as almas], aqui passam a vida de modo análogo àquele com o qual viveram a vida humana. No milésimo ano, umas e outras caminham para a designação e escolha de uma vida ulterior e cada uma escolhe a que quer; então uma alma de homem pode tomar vida de animal e aquele que já fora homem pode, de animal, voltar a ser homem. Pois a alma que nunca viu a verdade não poderá tomar essa figura<sup>27</sup>.

Essas complicações simplificam-se no *Timeu* em razão da explicitação da figura do Demiurgo que, como vimos<sup>28</sup>, cria diretamente as almas, coloca-as nas estrelas, mostra-lhes originariamente a verdade e confia aos “Deuses criados” a tarefa de revesti-las de corpos mortais. Mas, a introdução dessa fundamental figura especulativa, bem como a afirmação do princípio de que o Demiurgo executa todas as suas obras *tendo em vista o bem*, devia fatalmente trazer consigo também uma modificação da afirmação de que a alma se encontra no corpo *por uma queda* e, portanto, em razão de um mal; deveria levar a interpretar *de modo positivo* também esse seu ser no corpo. Mas Platão não desenvolveu expressamente esse tema e apenas simplificou, como lemos na passagem do *Timeu* acima citada<sup>29</sup>, a sua escatologia, mantendo o ciclo das reencarnações como expiação de uma vida moralmente má e pondo a volta à estrela, à qual originariamente o Demiurgo destinara a alma, como prêmio de uma vida boa.

De qualquer maneira permanece, inabalável do *Górgias* ao *Timeu*, mesmo com o flutuar das representações, este princípio fundamental: o que dá sentido a *esta vida* é o destino escatológico da alma, isto é, *a outra vida*; o aquém tem sentido somente se referido a um além.

---

27. *Fedro*, 248 e-249 b.

28. Cf., *supra*, pp. 148s.

29. Cf., *supra*, p. 197s. e nota 18.

### III. A NOVA MORAL ASCÉTICA

#### 1. O dualismo antropológico e a significação dos paradoxos com ele conexos

Explicamos, na seção precedente, como a relação das Idéias e das coisas não seja “dualista” no sentido em que é habitualmente entendido, já que as Idéias são a “verdadeira causa”, isto é, o fundamento metafísico das coisas<sup>1</sup>. É, ao contrário, dualista (em certos diálogos em sentido total e radical) a concepção platônica das relações da *alma* e do *corpo*. Com efeito, na concepção das relações entre a alma e o corpo se introduz, além da componente metafísico-ontológica, a componente religiosa do orfismo, que transforma a distinção estrutural entre alma (= supra-sensível) e corpo (= sensível) em *oposição estrutural*. Por esse motivo o corpo é compreendido não tanto como o receptáculo da alma que lhe dá a vida e as suas capacidades como um instrumento a serviço da alma segundo pensava Sócrates, quanto, ao invés, como “túmulo” e “cárcere” da alma e lugar de expiação.

Lemos no *Górgias*:

Eu não ficaria admirado se Eurípedes afirmasse a verdade quando disse:  
Quem pode saber se viver não é morrer  
e morrer não é viver?

e que nós, na realidade, talvez estejamos mortos. De fato, já ouvi também homens sábios dizerem que nós, agora, estamos mortos e que o corpo é um túmulo para nós [...]².

Enquanto temos um corpo, estamos mortos porque somos, fundamentalmente, a nossa alma, e a alma, enquanto está no corpo, está como num túmulo, como morta; nosso morrer (com o corpo) é viver porque, com a morte do corpo, a alma liberta-se do cárcere. O corpo é raiz de todo mal, fonte de amores insanos, de paixões, inimizades, discórdia, ignorância e loucura: e é tudo isto o que traz a alma como

---

1. Cf., *supra*, pp. 75ss.

2. *Górgias*, 492 e.

morta. Essa concepção negativa do corpo atenua-se em parte nas últimas obras de Platão, sem desaparecer de todo.

Dito isto, é necessário observar que a ética platônica só em parte está condicionada por esse dualismo exasperado; com efeito, seus teoremas e corolários de fundo apóiam-se na distinção metafísica da alma (ser afim ao inteligível) e do corpo (ser sensível) muito mais do que sobre a transposição misteriosófica da alma (*daimon*) e do corpo (túmulo e cárcere). Dessa última procedem a formulação extrema e a exasperação paradoxal de alguns princípios, os quais, em todo caso, continuam válidos no plano ontológico. A “segunda navegação” permanece, em substância, o fundamento verdadeiro da ética platônica.

Assentado esse ponto, examinemos logo os dois paradoxos mais conhecidos da ética platônica, tantas vezes mal entendidos, porque se olhou mais para seu matiz exterior misteriosófico do que para sua substância metafísica: referimo-nos aos dois paradoxos da “fuga do corpo” e da “fuga do mundo”.

O primeiro paradoxo é desenvolvido sobretudo no *Fédon*. A alma deve aplicar-se em fugir o mais possível do corpo e, por isso, *o verdadeiro filósofo deseja a morte, e a verdadeira filosofia é exercício de morrer*. O sentido desse paradoxo é muito claro. Se o corpo é obstáculo à alma com seu peso sensível, e se a morte não é outra coisa senão desligamento da alma com relação ao corpo, a morte constitui, de algum modo, a realização completa da libertação que o filósofo, na sua vida, persegue através do conhecimento. Em outras palavras: a morte é um episódio que, ontologicamente, diz respeito somente ao corpo; ela não somente não causa dano à alma, mas traz-lhe um grande benefício, permitindo-lhe viver uma vida mais verdadeira, uma vida toda recolhida em si mesma, sem obstáculos e véus, e inteiramente unida ao inteligível. Isso significa que a *morte do corpo* descobre a *vida verdadeira da alma*. O sentido do paradoxo não muda se mudarmos a sua formulação, ao contrário, aparece melhor: *o filósofo é aquele que deseja a vida verdadeira (= morte do corpo) e a filosofia é o exercício da vida verdadeira, da vida, na dimensão pura do espírito*. A fuga do corpo é o reencontro do espírito. Eis como Platão, no *Fédon*, explica o sentido desse paradoxo numa página exemplar:

Parece que há um caminho que nos leva, por meio do raciocínio, diretamente à seguinte consideração: enquanto possuímos um corpo, e a nossa

alma permanecer penetrada por essa coisa má, não alcançaremos nunca de modo adequado aquilo que desejamos ardentemente, isto é, a verdade. Com efeito, o corpo nos traz preocupações sem-número em razão da necessidade de alimentá-lo. Além disso, as doenças, quando nos atingem, nos impedem a busca do ser. Mais ainda, ele nos enche de amores, de paixões, de medos, de imaginações de todo tipo e de vaidades, de modo que, como se diz, por sua culpa não nos é possível deter nosso pensamento sobre o que quer que seja. Efetivamente, guerras, tumultos e batalhas não se originam de outra coisa a não ser do corpo e das suas paixões. Todas as guerras nascem por cupidez de riquezas e nós devemos necessariamente procurar as riquezas por causa do corpo, estando nós a serviço das necessidades do corpo. Assim, por todas essas razões, somos desviados da filosofia. O pior de tudo é que, quando conseguimos obter do corpo um momento de trégua e conseguimos nos voltar para a pesquisa de alguma coisa, eis que improvisamente ele se lança no meio das nossas pesquisas e nos perturba, confunde e atrapalha de modo que, por culpa dele, não podemos ver a verdade. Mas está realmente provado que, se quisermos ver alguma coisa na sua pureza devemos desprender-nos do corpo e contemplar só com a alma as coisas em si mesmas. Somente então, como parece, nos será dado alcançar o que vivamente desejamos e do qual nos declaramos amantes, vem a ser, o conhecimento supremo: isto é, quando estivermos mortos como mostra o raciocínio, porque enquanto estamos vivos não é possível. Com efeito, se não é possível conhecer nada na sua pureza por meio do corpo, de duas uma: ou não é possível alcançar o saber, ou será possível somente quando estivermos mortos; pois então a alma estará só e por si mesma, separada do corpo, e antes não. E durante o tempo em que estamos em vida, estaremos, como parece, tanto mais próximos ao saber quanto menos teremos relação com o corpo e comunhão com ele, a não ser na medida estrita de uma necessidade inevitável; e não nos deixaremos contaminar pela natureza do corpo, mas nos manteremos puros do que é do corpo, até quando Deus mesmo não nos liberte dele. Assim, livres da estultície que provém do corpo, nos encontraremos, como é verossímil, com seres puros como nós e conheceremos, na pureza da nossa alma, tudo o que é puro: essa é, muito provavelmente, a verdade. Com efeito, “a quem é impuro não é permitido aproximar-se do que é puro”<sup>3</sup>.

Também é claro o significado do segundo paradoxo, da “fuga do mundo”. É Platão mesmo quem no-lo revela do modo mais explícito, explicando-nos que fugir do mundo significa *tornar-se virtuoso e procurar assemelhar-se a Deus*. Eis suas palavras:

---

3. Fédon, 66 b-67 b.

O mal não pode acabar, pois sempre haverá alguma coisa de oposto e contrário ao bem; nem pode ter lugar entre os Deuses, mas deve necessariamente circular nessa terra e em torno da nossa natureza mortal. *Eis por que convém empregar-nos em fugir daqui o mais depressa para ir ter lá no alto. E esse fugir é um assemelhar-se a Deus tanto quanto possível ao homem; e assemelhar-se a Deus é alcançar justiça e santidade e, juntamente, sapiência*<sup>4</sup>.

Essa passagem pode ser ulteriormente explicada, se preciso, com uma passagem paralela das *Leis*:

Qual é a conduta amiga e obsequiosa a Deus? Somente uma e ela está fundada no ditado antigo, a saber, que *o semelhante ama seu semelhante*, desde que conserve a justa medida; onde as coisas saem fora da justa medida não se comprazem uma na outra nem amam aquelas que as conservam. Ora, *para nós a medida de todas as coisas é Deus acima de tudo*; muito mais do que o seja, como se afirma, homem algum. *Quem quiser ser amigo de tal ser é necessário que também ele procure tornar-se quanto possível tal qual é Deus*. De acordo com esse princípio, quem entre nós é temperante é caro a Deus porque é semelhante a ele; quem, ao contrário, é intemperante, é dessemelhante e discordante dele e é injusto; assim para as outras qualidades vale o mesmo princípio<sup>5</sup>.

Como se vê, os dois paradoxos têm um significado idêntico: fugir do corpo quer dizer fugir do mal do corpo mediante a virtude e o conhecimento; fugir do mundo quer dizer fugir do mal do mundo sempre por meio da virtude e do conhecimento; seguir a virtude e o conhecimento quer dizer assemelhar-se a Deus, que é “medida” de todas as coisas.

## 2. A sistematização e fundamentação da nova tábua de valores

Já Sócrates, como vimos, operara uma revolução dos valores que, provavelmente, permanece a mais radical da antigüidade, tendo como fundamento a sua descoberta capital da *psyché* como essência do homem. Os verdadeiros e autênticos valores são *somente os da alma*, ou seja, virtude e conhecimento. Os valores do corpo e os

---

4. *Teeteto*, 176 a-b.

5. *Leis*, IV, 716 c.



valores exteriores passam para um segundo plano e perdem a importância que a tradição lhes atribuíra<sup>6</sup>.

Ora, a nova estatutura metafísica atribuída por Platão à alma confere um fundamento definitivo à tábua socrática dos valores.

Se, num primeiro momento, Platão polarizou quase toda a sua atenção sobre os valores da alma como se fossem os únicos valores, pouco a pouco, solicitado sobretudo por seus interesses políticos, atenuou a desvalorização dos outros valores e chegou à dedução de uma verdadeira e própria tábua de valores, a primeira sistemática e completa que nos foi transmitida pela antiguidade.

1) O primeiro e mais elevado lugar pertence aos Deuses e, portanto, aos valores que podemos denominar *religiosos*.

2) Logo após os Deuses vem a alma que é, no homem, a parte superior e melhor, com os valores que lhe são peculiares da virtude e do conhecimento, ou seja, com os valores *espirituais*.

3) Em terceiro lugar, vem o corpo com seus valores (os valores *vitais* como hoje se diria).

4) Em quarto lugar, vêm os bens da fortuna, as riquezas e os bens *exteriores* em geral.

Como é evidente à primeira leitura dessa tábua, o lugar que cada valor ocupa corresponde, exatamente, ao lugar que, na ontologia geral de Platão, ocupa cada um dos seres a que eles se referem. E como o sensível é inteiramente dependente do supra-sensível, de tal modo que ele é somente em função do ser supra-sensível, assim os valores ligados ao sensível são e valem somente em função dos valores meta-sensíveis. Note-se, em particular, que os valores que ocupam o terceiro e quarto lugares são tais somente se subordinados ao valor superior da alma. Se acaso forem antepostos ou de algum modo opostos aos valores da alma, tornam-se negativos e tornam-se contra-valores.

Eis um passo pouco conhecido das *Leis* que merece ser meditado porque contém a última palavra de Platão sobre esse problema:

De todos os bens que alguém possui, o mais divino, depois dos Deuses, é a alma, que é o bem mais individual. Em todo homem, há duas partes: uma

---

6. Cf. o volume I, pp. 266ss.

superior e melhor, que ordena; outra inferior e menos boa, que serve; ora, é necessário que cada um honre sempre a parte que nele ordena, de preferência àquela que serve. Assim, dizendo que cada um deve dar à sua alma o segundo lugar na sua estima, depois dos deuses que são nossos senhores e dos seres que a eles estão próximos, eu dou um preceito justo. Entre nós não há, por assim dizer, quem honre a própria alma como convém, mesmo acreditando o contrário [segue um elenco de ações que não honram a alma, entre as quais escolhemos os dois exemplos mais indicativos]. Certamente isso não acontece quando se prefere a beleza à virtude, pois então não se faz senão desonrar a alma da maneira mais real e mais absoluta: pois essa preferência equivale a dizer que o corpo é mais precioso do que a alma, o que é falso. Com efeito, nada do que é terrestre é mais precioso do que as coisas celestes; quem tem opinião diferente com respeito à alma ignora o quanto seja precioso esse bem que ele menospreza. Quando um homem gosta de adquirir riquezas de modo pouco louvável ou não sente repugnância em adquiri-las assim, certamente com tais dons não honra a sua alma; ao contrário, ele a enche de aflição pois que vende por pouco ouro ao mesmo tempo sua honra e sua beleza; ao passo que todo o ouro que há em cima e debaixo da terra não se pode comparar com a virtude [...].

Todos compreenderão que, *segundo a ordem natural*, o terceiro lugar compete ao corpo. Mas, quanto à estima do corpo é necessário examinar qual seja a verdadeira e qual a falsa; e essa é tarefa do legislador. Ora, parece-me que ele declare, a propósito disso, que o corpo é digno de estima não porque seja belo, forte ou dotado de velocidade ou grande ou nem mesmo são — ainda que assim pareça a muitos — e nem certamente pelas qualidades opostas; o que há de mais sábio é um justo meio entre essas qualidades e é também, de longe, o mais seguro; pois as primeiras tornam a alma cheia de si e orgulhosa, as outras a tornam pusilânime e vil [...].

O mesmo se diga da posse do dinheiro e de outros bens [que ocupa o último lugar] que deve ser avaliada segundo o mesmo critério. Com efeito, o excesso de dinheiro e de bens materiais é causa, tanto para os Estados como para os cidadãos, de sedições e inimizades; ao passo que a falta deles é, na maioria dos casos, causa de servidão<sup>7</sup>.

### 3. O anti-hedonismo platônico

E o prazer? Acaso encontra seu lugar nessa tábua de valores ou nela não lhe cabe nenhum lugar? Sócrates, como vimos, negou ao prazer uma validade autônoma e Aristipo, fazendo do prazer o bem supremo, traiu Sócrates, ao passo que Antístenes, qualificando sem

---

7. *Leis*, V, 726 a-729 a; cf. também V, 743 e.

mais o prazer como mal, radicalizou em sentido cínico o pensamento de Sócrates.

Nesse ponto, a posição de Platão mostra uma evolução que vai de uma radicalização em sentido ascético da posição de Sócrates a uma recuperação aprofundada e ontologicamente elucidada da posição socrática.

Em diálogos como o *Górgias* e o *Fédon* (e, em parte, na própria *República*) — nos quais, além da distinção metafísica alma-corpo, também o dualismo misteriosófico desempenha um papel, e nos quais o corpo é visto também como cárcere da alma —, é claro que o prazer ligado aos sentidos não pode ser senão radicalmente desvalorizado e, em certo sentido, visto até como antítese do bem, na medida em que sujeita a alma ao sensível e a prende a ele. Em suma, o desprezo dualista do corpo traz consigo, como consequência, o desprezo de todos os prazeres e de todas as satisfações do corpo. Eis um dos textos mais significativos:

A alma do verdadeiro filósofo, julgando que não deve opor-se a essa libertação [do corpo], abstém-se, o mais possível, de prazeres, de desejos e de medos, considerando que aquele que se deixa cativar além da medida pelos prazeres, ou pelos temores ou pelas dores e paixões, não recebe um mal tão grande como se ficasse enfermo ou gastasse parte das suas riquezas para satisfazer às suas paixões, mas recebe o mal maior que imaginar se possa e não cai na conta disso.

— E qual é, Sócrates, esse mal? disse Cebes.

— Consiste em que a alma do homem, experimentando um forte prazer ou uma dor forte em razão de alguma coisa, é levada a crer, por isso, que o que a faz experimentar essas afeições é concretíssimo e veríssimo, ao passo que não é assim. Ora, isto nos sucede particularmente com as coisas visíveis. Ou não?

— Certamente.

— E não é acaso sobretudo em razão dessas suas afeições que a alma está ligada ao corpo?

— Por quê?

— Porque todo prazer e toda dor, como se tivesse um cravo, crava e finca a alma no corpo e a faz tornar-se quase corpórea, fazendo-a acreditar ser verdadeiro o que o corpo diz ser verdadeiro. E com esse ter as mesmas opiniões do corpo e gozar dos mesmos prazeres do corpo penso que é obrigada também a adquirir os mesmos modos e as mesmas tendências do corpo e, portanto, a tornar-se tal que não pode chegar pura ao Hades; sairá do corpo toda cheia de desejos corporais de sorte que cairá logo de novo em outro corpo e, como se fosse uma semente, crescerá nele; por isso, nunca terá como sorte a participação no ser puro, divino, uniforme.

— É bem verdade, Sócrates, disse Cebes<sup>8</sup>.

Uma perda da rigidez dessa concepção verifica-se já na *República* onde, com fundamento na distinção das várias funções ou partes da alma (sobre a qual voltaremos adiante de modo mais profundo), o prazer é entendido, embora com algumas oscilações, como prerrogativa da alma mais do que do corpo. E sendo três as partes da alma, a concupiscível, a irascível e a racional, haverá três espécies de prazer: os prazeres ligados às coisas materiais e às riquezas (próprios da alma concupiscível), os prazeres ligados à honra e à vitória (próprios da alma irascível) e os prazeres do conhecimento (próprios da alma racional). Os prazeres da terceira espécie são muito superiores, em primeiro lugar porque muito superior é a faculdade racional da alma à qual se referem, em segundo lugar porque os objetos que provocam os prazeres da razão são muito superiores aos que provocam o prazer das outras partes da alma. Mais ainda, somente os prazeres da terceira espécie são “autênticos”, enquanto as outras duas espécies de prazer são “espúrias”. Com efeito, o prazer é, em geral, como o “encher” e o “tornar repleto” algo vazio; mas nem o corpo e as partes inferiores da alma são capazes de reter o que recebem nem seus objetos são capazes de saciar, porque não são o ser verdadeiro, ao passo que a parte superior, tornando-se plena com o verdadeiro ser, experimenta em sumo grau o prazer.

— Portanto, o que se torna pleno de coisas que possuem mais ser, participando mais do ser torna-se verdadeiramente mais pleno do que aquele que, sendo menos ser, alimenta-se de coisas que também são menos ser.

— Como não?

— Assim, se é agradável tornar-se pleno do que mais convém por natureza, o que se torna mais realmente pleno do que verdadeiramente é, gozará de um prazer verdadeiro de maneira mais real e verdadeira; o que recebe o que é menos ficará menos verdadeira e firmemente pleno, e participará de um prazer menos seguro e menos verdadeiro.

— É absolutamente necessário, disse ele<sup>9</sup>

Todavia, também os prazeres “espúrios” das duas partes inferiores da alma, sendo condenáveis desde que tenham a primazia, são porém aceitáveis se forem refreados pela razão:

---

8. *Fédon*, 83 b-e.

9. *República*, IX, 585 d-e.

— Então? disse eu: teremos a coragem de afirmar que também todos os desejos da parte que ama o lucro [= a parte concupiscível da alma] e a vitória [= a parte irascível], seguindo a ciência e a razão e, com sua ajuda, procurando e alcançando os prazeres que a sabedoria aponta, alcançarão os mais verdadeiros e os que lhes são mais convenientes e podem alcançar prazeres verdadeiros, pois a verdade é que os guia; pois o que é melhor para cada um é também o que lhe é mais conforme?

— Isso mesmo, disse ele, é o que lhe é mais conforme.

— Se, portanto, toda a alma se deixa guiar pela faculdade que ama o saber e não se revolta contra ela, acontece que cada uma das suas partes executa o próprio ofício e se conserva na justiça e, assim, cada uma goza dos prazeres que lhe são próprios, os melhores e mais verdadeiros de que ela pode gozar<sup>10</sup>.

Na Academia, porém, surgiu logo uma viva polêmica em torno à natureza do prazer, que confrontou duas soluções opostas. De um lado, alguns acadêmicos negaram que o prazer pudesse de alguma maneira identificar-se com o bem; do outro, como veremos, Eudoxo revalorizou o prazer e até o identificou com o bem, aduzindo como prova da sua tese o fato de que tanto os homens como os animais tendem igualmente ao prazer e fogem da dor<sup>11</sup>.

Platão interveio na discussão com o *Filebo*, tentando uma composição da polêmica. A solução mediana que ele propôs, se bem considerarmos, mais do que uma modificação dos pressupostos filosóficos da sua ética é, antes, uma eliminação dos excessos devidos ao dualismo misteriosístico de origem órfica e uma tentativa de tornar os corolários éticos mais coerentes com as premissas metafísicas.

Ao homem, que é uma alma num corpo, não convém uma vida de pura inteligência que é indubitavelmente a vida mais divina, mas, justamente porque é tal, é vida mais do que humana, é vida dos deuses eternos. Mas também não convém ao homem uma vida de puro prazer, que é uma vida puramente animal. Eis as conclusões do *Filebo*, que demonstram claramente como a ética do *Górgias* e do *Fédon* é redimensionada, mas de nenhum modo repudiada:

O primeiro [lugar], em verdade, [não o daremos ao prazer] mesmo que assim o façam todos os bois, todos os cavalos e todos os outros animais, com o próprio ato de buscar o prazer. A grande massa [dos homens] dando-lhes crédito como fazem os adivinhos com os pássaros, julga que os prazeres

---

10. *República*, IX, 586 d-e.

11. De Eudoxo falaremos no volume III.

sejam mais úteis ao bem viver e acredita que os amores dos brutos animais sejam testemunhas de maior peso do que os raciocínios gerados no espírito da Musa filósofa<sup>12</sup>.

Ao homem convém uma vida “mista” de inteligência e de prazer. Mas, em primeiro lugar, deve-se notar que os prazeres que Platão aceita na “vida mista” são somente os “prazeres puros”, vale dizer, os prazeres das atividades espirituais e das percepções; em segundo lugar, deve-se também notar que a direção permanece inteiramente confiada à inteligência e somente a esta:

Sócrates — [...] Tendo presente o que se discutiu ainda há pouco e sendo contrário à tese [segundo a qual o prazer é o bem] que não é só de Filebo, mas de outros mil, afirmei que a inteligência é muito melhor e mais agradável do que o prazer para a vida humana.

Protarco — Assim o disseste.

Sócrates — Mas, suspeitando que existissem ainda muitos bens, acrescentei que se aparecesse algum outro eu teria lutado contra o prazer para dar à inteligência o segundo lugar; assim o prazer teria perdido também o segundo posto honorífico.

Protarco — Lembro-me de que disseste isto.

Sócrates — Em seguida, porém, pareceu-nos da maneira mais convincente que nem um nem outro era suficiente.

Protarco — É verdade.

Sócrates — Assim pois, já que nesse raciocínio o prazer e a inteligência se demonstraram sem capacidade para bastar a si mesmos e sem força suficiente e perfeita, concluiu-se que nem um nem outro é o bem.

Protarco — Muito justo.

Sócrates — Mas, tendo aparecido um terceiro melhor que cada um dos dois, observou-se *que a inteligência é mil vezes mais familiar e mais afim ao ideal do vencedor do que o prazer*<sup>13</sup>.

Também nas *Leis*, onde Platão, com relação ao prazer, usa uma linguagem que, à primeira vista, pareceria até antecipar a linguagem de Epicuro, a sua doutrina não muda. No quinto livro lemos, com efeito, o seguinte:

Assim, com respeito à conduta que é necessário manter e às qualidades individuais que cada um deve ter, já antes expusemos rapidamente todos os preceitos que têm caráter divino; mas ainda não falamos daqueles que se revestem de um caráter humano. Ora, é preciso que o façamos, pois nos

---

12. *Filebo*, 67 b.

13. *Filebo*, 66 e-67 a.

dirigimos a homens e não a Deuses. Ora, *prazeres, dores, desejos são coisas profundamente humanas por sua natureza às quais todo mortal deve estar necessariamente apegado e como suspenso delas*. Assim sendo, ao fazer o elogio da *vida mais bela*, não basta mostrar que, com seu aspecto exterior, ela vale mais do que qualquer outra quanto à boa reputação, mas é preciso mostrar também que, se queremos gozá-la e não nos afastarmos dela na juventude, ela vale mais do que qualquer outra naquilo que todos procuramos, a saber, *gozar mais e sofrer menos durante toda a vida*. Que assim seja qualquer um pode percebê-lo imediatamente, desde que queira gozar corretamente dessa vida. Mas, para saber qual seja a maneira reta de gozar, é preciso perguntá-lo à razão, examinando se o que dissemos *é conforme à natureza ou a ela contrário*. É necessário, pois, considerar a vida mais agradável e a mais penosa, confrontando-as da seguinte maneira. Queremos o prazer, mas não preferimos nem queremos a dor; nem queremos um estado neutro em lugar do prazer, mas preferimo-lo à dor; queremos menos dor com maior prazer, mas não queremos menor prazer com maior dor; quanto ao estado em que prazer e dor se equivalem, não se pode afirmar claramente que o queremos. Em cada um desses casos influem na vontade, para determinar em cada um deles a escolha, tanto a abundância como a grandeza, a intensidade como a igualdade; e também as condições contrárias a essas. Sendo a ordem das coisas necessariamente assim, preferimos a vida na qual os prazeres e as dores são muitos, grandes e intensos, mas os prazeres prevalecem. Se, porém prazeres e dores se equilibram como acima dizíamos, é preciso pensar que queremos essa vida desde que prevaleça o que é agradável; mas, se prevalece o que não agrada, não a queremos. É necessário pensar ainda que todos os estados da nossa vida estão contidos, pela sua própria natureza, dentro desses limites e, ao mesmo tempo, considerar quais são os que naturalmente preferimos. Se acaso dissemos que queremos alguma coisa fora desses limites, falamos assim por ignorância ou inexperiência da vida real<sup>14</sup>.

Mas logo depois de ter reconhecido isto (que, aliás, é reconhecimento motivado pela concepção popular das *Leis*), Platão conclui que a vida que garante maior prazer *é somente a vida virtuosa*, como em todos os diálogos precedentes:

Ora, nossa vontade de escolha não tem em vista os estados nos quais prevalece a dor: julgamos mais agradável, ao contrário, a vida na qual ela é menor. Ora, ainda que a vida temperante em comparação com a intemperante e, podemos acrescentar, a prudente em comparação com a insensata e a corajosa em comparação com a covarde, contenham prazeres e dores em menor número, menores e mais raros, no entanto, como umas prevalecem sobre as outras quanto a prazeres, e estas sobre aquelas quanto a dores,

---

14. *Leis*, V, 732 d-733 d.

*resulta que a vida corajosa é superior à covarde, a prudente à insensata; de maneira que a vida temperante, a vida corajosa, a vida prudente e a vida sã são mais agradáveis do que a vida covarde, a vida insensata, a vida intemperante e a vida enferma; em suma, a vida que reúne as boas qualidades do corpo e da alma é mais agradável do que a vida que reúne más qualidades e, além disso, é superior em tudo o mais, como beleza, retidão, boa fama; assim ela faz com que, quem a abraça, viva em tudo mais felizmente do que quem abraça a vida oposta<sup>15</sup>.*

#### 4. A purificação da alma, a virtude e o conhecimento

Sócrates tinha posto no “cuidado da alma” a suprema tarefa moral do homem. Platão reitera o mandamento socrático, mas a ele acrescenta um matiz místico, explicando que “cuidado da alma” significa “purificação da alma”

Essa purificação se realiza quando a alma, transcendendo os sentidos, toma posse do mundo do inteligível puro e do espiritual, unindo-se a ele como ao que lhe é congênito e conatural. *A purificação* aqui, diversamente das cerimônias iniciáticas dos órficos, *coincide com o processo de elevação ao conhecimento supremo do inteligível*. É necessário refletir justamente sobre esse valor de purificação reconhecido à *ciência* e ao *conhecimento* (valor que os antigos pitagóricos, como vimos, já haviam descoberto), para compreender a novidade do “misticismo” platônico: ele não é uma contemplação alógica e extática, mas um esforço catártico de pesquisa e de subida progressiva ao conhecimento. Assim se entende perfeitamente por que o processo do conhecimento racional seja, para Platão, processo de conversão moral: na medida em que o processo do conhecimento conduz-nos do sensível ao supra-sensível, converte-nos de um mundo a outro e nos leva da falsa à verdadeira dimensão do ser. Portanto, *conhecendo*, a alma se cura, purifica-se, converte-se e se eleva. Nisso consiste a sua virtude.

Eis uma passagem significativa do *Fédon* na qual *virtude*, *saber* e *purificação* são identificados, e a filosofia coincide com a verdadeira iniciação aos mistérios:

---

15. *Leis*, V, 734 c-e.



Ó bem-aventurado Símias, acaso não será esta a troca correta no que diz respeito à virtude, qual seja a de trocar prazeres com prazeres, dores com dores, temores com temores, os maiores com os menores como se fossem moedas; talvez não haja senão uma moeda que tenha valor e pela qual se devam trocar todas essas coisas, e essa é o *saber*. Somente então o que se compra e vende a preço do saber e com o saber será verdadeiramente coragem, temperança, justiça e a virtude será somente a que vem acompanhada do saber, seja que se lhe acrescentem ou não prazeres, temores, e todas as outras paixões semelhantes a essas! *Quando essas coisas são separadas do saber e trocadas entre si, observa-se a virtude que daí procede não seja uma aparência vã, uma virtude verdadeiramente servil que nada tem de bom e de genuíno; e se a virtude verdadeira não seja senão uma purificação de toda paixão, e que a temperança, a justiça, a coragem e o próprio saber não sejam senão uma espécie de purificação.* Certamente não foram tolos os que instituíram os mistérios: na verdade, já desde os tempos antigos revelaram-nos que quem chega ao Hades sem ter sido iniciado e sem ter sido purificado jazerá em meio à lama; ao contrário, quem foi iniciado e se purificou, lá chegando morará com os Deuses. Com efeito, os intérpretes dos mistérios dizem que “os portadores de tirso são muitos, mas poucos os bacantes”. E esses, penso eu, não são senão os que praticaram corretamente a filosofia<sup>16</sup>.

Não somente o *Fédon*, mas ainda os livros centrais da *República* insistem nessa tese: a dialética é conversão ao ser, é iniciação ao Bem supremo.

Ao expor a *República*, falaremos de cada uma das virtudes. Aqui observamos ainda como, nessa fusão de misticismo e racionalismo, Platão retoma plenamente o intelectualismo socrático. Com efeito, veremos que, se ele reserva um lugar na alma às forças alógicas, a fim de explicar mais adequadamente o comportamento humano, atribui indiscutivelmente a primazia à razão. E até nos dois últimos diálogos reitera o paradoxo socrático de que *ninguém peca voluntariamente*, reconhecendo assim ao conhecimento uma força onipotente<sup>17</sup>.

---

16. *Fédon*, 69 a-d.

17. Cf. *Leis*, V, 731 c: “[...] antes de tudo, é preciso saber que o homem injusto não é voluntariamente tal”: ibidem, IX, 860 d-e: “[...] todos os maus são, em todo caso, involuntariamente maus; se isso é verdade, a consequência necessária que daí deriva é esta. [...] O homem injusto é mau, e o mau é tal involuntariamente; ora, é totalmente ilógico admitir que involuntariamente se cumpra um ato voluntário; quem, portanto, admite que a injustiça é involuntária, considerará que o injusto comete injustiça involuntariamente”; *Timeu*, 86 e: “[...] ninguém é mau por sua vontade, mas o mau torna-se mau por alguma depravada disposição do corpo e por um crescimento sem educação, e estas coisas são odiosas a cada um e *lhe acontecem contra a sua vontade*”.

#### IV. A MÍSTICA DE PHILÍA E EROS

##### 1. A amizade (*philía*) e o “Primeiro Amigo”

Vimos como Sócrates elevou a indagação sobre a amizade ao nível de problema filosófico. Platão retoma de Sócrates essa orientação do problema, mas, na solução, vai muito além de Sócrates, mais uma vez a partir dos resultados da “segunda navegação”.

Geralmente as exposições platônicas sobre a amizade (*philía*) e sobre o amor (*eros*) são consideradas globalmente, mas isso não é certo pois os dois conceitos não coincidem, embora tendo muito em comum. Na *philía* grega, prevalece o elemento racional ou, ao menos, está ausente a paixão e a “divina mania” que são, ao invés, características peculiares do *eros* e é por essa razão que Platão estuda separadamente a amizade no *Lisis* e o amor no *Banquete* e, em parte, também no *Fedro*.

Para além das aporias dispersas no *Lisis*, podemos dele extrair com suficiente clareza o seguinte<sup>1</sup>:

A amizade não nasce nem entre semelhantes nem entre dessemelhantes; a amizade não nasce nem entre bom e bom nem entre mau e bom (ou entre bom e mau). É antes o *intermédio* (nem bom nem mau) que é amigo do bom. É amigo do bom por causa do mal que traz em si (naturalmente deve tratar-se de um mal que não o condicione inteiramente) e por causa do desejo do bem do qual é carente, mas que, de alguma maneira, é próprio dele, sendo ele intermédio (observe-se que o intermédio pode ser definido não só como o que não é *nem* bom *nem* mau, mas também como o que é juntamente bom *e* mau).

Mas a amizade, para Platão, não se desenvolve em sentido puramente horizontal, por assim dizer, mas eleva-se em sentido vertical, ou seja transcendente. O que buscamos nas amizades humanas remete sempre a alguma coisa de ulterior, e toda amizade tem um sentido *somente* em função de um “Primeiro Amigo” (πρῶτον φίλον).

---

1. Para uma acurada exegese do *Lisis*, remetemos ao trabalho de nossa aluna M. Lualdi, *Il problema della philia e il Lisiside platonico*, Celuc, Milão 1974.

Eis a passagem mais significativa do diálogo:

— Então é necessário que nossas forças se esgotem procedendo ao infinito [de coisa amiga em coisa amiga, de amizade em amizade]? Ou alcançaremos um princípio que não nos remeterá mais a outra coisa amiga mais além? *Mas aquele princípio não será nem mais nem menos do que o Primeiro Amigo, em vista do qual dizemos que todas as outras coisas são amigas.*

— É necessário que assim seja.

— Justamente por isso, continuei, todas as outras coisas que chamamos amigas tendo em vista aquele Primeiro nos são amigas e queridas e como imagens dele nos atraem enganosamente. Mas aquele Primeiro é que é verdadeiramente o Amigo<sup>2</sup>.

No contexto do diálogo, torna-se claro que esse “Primeiro Amigo” não é senão o Bem primeiro e absoluto. A amizade que liga os homens entre si é autêntica para Platão *somente se se revela um meio para subir ao Bem.*

São análogas as conclusões a que chega Platão nas suas análises em torno do amor, das quais agora falaremos sinteticamente.

## 2. O “amor platônico”

Já vimos que a temática da beleza não está ligada, para Platão, à temática da arte (a qual é imitação de mera aparência, e não reveladora da beleza inteligível), mas à temática do eros e do amor, entendido esse como força mediadora entre o sensível e o supra-sensível, uma força que dá asas e eleva, através dos diversos graus da beleza, à Beleza meta-empírica em si mesma. E já que o Belo, para o grego, coincide com o Bem ou, em todo o caso, é um aspecto do Bem, assim Eros é uma força que eleva ao Bem: *a erótica platônica, bem longe de se opor ao misticismo e ao ascetismo platônicos, é um aspecto fundamental e genuinamente helênico de ambos.*

A análise do Amor conta-se entre as mais esplêndidas entre as que Platão nos deixou<sup>3</sup>. O Amor não é belo nem bom, mas é sede de

---

2. *Lisis*, 219 c-d.

3. Sobre o tema do amor, pode-se ver, para eventuais aprofundamentos: G. Krüger, *Eisicht und Leidenschaft*, Frankfurt 1939 (1963<sup>3</sup>); G. Calogero, *Il Simposio di Platone*,

beleza e de bondade. O Amor não é um Deus (só Deus é sempre belo e bom), mas também não é um homem. Não é mortal, mas também não é imortal: é um daqueles seres demônios “intermediários” entre o homem e Deus. Eis como esses seres demônios são descritos:

Eles interpretam e transmitem aos Deuses os desejos humanos; e assim também aos homens as vontades divinas. Da parte dos primeiros, preces e sacrifícios; da parte dos segundos, ordens e a retribuição dos sacrifícios. Em meio a um e outro mundo, enchem o vazio que há entre eles, unindo assim o Todo consigo mesmo. Por obra do ser demônio, desenvolve-se a arte de predizer o futuro; e também toda a arte dos sacerdotes em sacrifícios, iniciações e encantamentos; em suma, toda a arte profética e mágica. A divindade [...] não tem nunca uma relação direta com o gênero humano; somente por meio de demônios tem relação conosco; todo o seu falar com os homens, seja na vigília como no sono, acontece por meio deles. Por isso mesmo se diz que quem possui um seguro conhecimento disso é um homem em relação com poderes superiores, um homem demônio [...]. Estes demônios são muitos e de toda espécie. Um deles é o Amor<sup>4</sup>.

O demônio Amor foi gerado por *Penia* (que quer dizer pobreza) e por *Poros* (que quer dizer expediente, recurso, aquisição), no dia do nascimento de Afrodite. Por isso, Amor tem uma *dupla natureza*:

Pois que o Amor é filho de *Penia* e *Poros*, eis qual é a sua condição. É sempre pobre; não é de maneira alguma delicado e belo como geralmente se crê; mas sim duro, hirsuto, descalço, sem teto. Deita-se sempre por terra e não possui nada para cobrir-se; descansa dormindo ao ar livre sob as estrelas, nos caminhos e junto às portas. Enfim, mostra claramente a natureza da sua mãe, andando sempre acompanhado da pobreza. Ao invés, da parte do pai, o Amor está sempre à espreita dos belos de corpo e de alma, com sagazes ardis. É valoroso, audaz e constante. O Amor é um caçador temível, astucioso, sempre armando intrigas. Gosta de invenções e é cheio de expediente para conseguir-las. É filósofo o tempo todo, encantador poderoso, fazedor de filtros, sofista. Sua natureza não é nem mortal nem imortal; no mesmo dia em um momento, quando tudo lhe sucede bem, floresce bem vivo e, no momento seguinte morre; mas depois retorna à vida graças à natureza paterna. Mas tudo o que consegue pouco a pouco sempre lhe foge das mãos. Numa pala-

---

Bari 1946<sup>2</sup>; L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1968<sup>3</sup>, assim como Stenzel, *Platone educatore*, pp. 142ss. e Jaeger, *Paideia*, II, pp. 299ss. Cf. bibliografia no volume V.

4. *Banquete*, 202 e-203 a.

vra, o Amor nunca é totalmente pobre nem totalmente rico. Ele está no meio entre a ignorância e a sapiência<sup>5</sup>.

Portanto, o Amor é filósofo no sentido mais significativo do termo. A *sophía*, isto é, a sapiência, é possuída somente por Deus; a ignorância é própria daquele que está totalmente alienado da sapiência; ao contrário, a filo-sofia é própria de quem não é nem sábio nem ignorante, não possui o saber mas a ele aspira, está sempre procurando e o que encontra sempre lhe escapa e deve buscar mais além, justamente como faz o amante.

O que os homens chamam de amor não é senão uma pequena parte do verdadeiro amor: amor é desejo do *belo*, do *bem*, da *sapiência*, da *felicidade*, da *imortalidade*, do *Absoluto*. O Amor tem muitos caminhos que conduzem a vários degraus de bem (toda forma de amor é sempre desejo de possuir o bem); mas, o *verdadeiro* amante é o que sabe percorrê-los todos até alcançar a visão suprema, a visão do que é absolutamente belo.

O degrau mais baixo na escala do amor é o amor físico, que é desejo de possuir o corpo belo, a fim de gerar na beleza um outro corpo; já esse amor físico é desejo de imortalidade e de eternidade,

[...] porque a geração, mesmo sendo em criatura mortal, é perenidade e imortalidade<sup>6</sup>.

Em seguida, há o grau dos amantes que são fecundos não nos corpos, mas na alma, que trazem sementes que nascem e crescem na dimensão do espírito. Entre os amantes na dimensão do espírito encontram-se, cada vez mais no alto, os amantes das almas, os amantes das artes, os amantes da justiça e das leis, os amantes da ciência pura.

Finalmente, no alto da escala do amor, há a visão fulgurante da Idéia do Belo, do Belo em si, do Absoluto.

Leiamos as páginas maravilhosas nas quais Platão descreve a escala do amor que leva do belo corpóreo à Idéia pura do Belo: estão entre as mais elevadas da literatura de todos os tempos:

Também tu, Sócrates, poderás talvez ser iniciado a essa parte da doutrina do amor. Há, todavia, as iniciações perfeitas e supremas; há a visão final.

---

5. *Banquete*, 203 c-e.

6. *Banquete*, 206 e.

Todo esse prelúdio é feito tendo em vista aquela visão, desde que se siga o caminho direito. Não sei se serás capaz de chegar lá. Em todo caso, disse ela [Diotima] falarei e tudo tentarei. Esforça-te por seguir-me na medida das tuas forças.

Portanto, continuou ela, quem quer seguir nessa tarefa pelo reto caminho deve, quando ainda é juvenzinho, começar por andar atrás da beleza nos corpos belos. Primeiramente, se é bem conduzido, deve dirigir seu amor a um só corpo belo e a partir daí gerar belos discursos. Em seguida, refletindo, pensar que a beleza que está em tal corpo é irmã da que está em qualquer outro corpo; pensar que, se a meta a alcançar é a beleza na sua forma, seria rematada insensatez não considerar uma e a mesma a beleza em todos os corpos [...].

Pensando nisto, ficará enamorado da beleza em todos os corpos e deixará arrefecer o amor por um só, julgando ser ele de pouca valia.

Depois disso considerará mais preciosa a beleza das almas do que aquela que transparece nos corpos, de tal sorte que, se for bela e gentil uma alma em um corpo cuja beleza corporal quase não floresceu, ficará contente de amar essa alma e de gerar discursos parecidos com ela e procurar aqueles que tornarão melhores as almas jovens. Assim será forçado a contemplar a beleza que está nos costumes e nas ações, e verá o parentesco que une todas essas coisas, de modo a considerar bem pequena a beleza que está nos corpos.

Depois das ações será levado aos conhecimentos e à ciência para ver a beleza que há nelas. Daqui estenderá sua vista sobre todo o vasto domínio da beleza e deixará de servir, como um escravo, à beleza de um só, de um juvenzinho, de um homem ou de uma só ocupação, nem será, como um vil escravo, recitador de pobres discursos. Voltado agora para o vasto oceano da beleza e contemplando-o, poderá dar à luz belos, numerosos e magníficos discursos, bem como pensamentos nascidos de uma incansável aspiração ao saber até que, assim fortalecido e crescido, poderá vislumbrar uma ciência única, cujo objeto é essa Beleza da qual falaremos.

Deves prestar agora, disse Diotima, o máximo de atenção ao que vou dizer-te.

Quem foi conduzido passo a passo a essas alturas da ciência do amor, contemplando as coisas belas pela sua ordem e seguindo o caminho reto, chega finalmente à meta da ciência do amor. Ele contemplará subitamente um Belo maravilhoso na sua natureza, aquele mesmo, Sócrates, em razão do qual foram empreendidos todos os trabalhos anteriores; essa Beleza é eterna, não conhece geração nem corrupção, nem crescimento nem diminuição, nem é bela sob um aspecto e feia sob outro, bela aos olhos de alguns, feia aos olhos de outros. Não deve ser representada como dotada de face, de mãos, de nada que pertence ao corpo; nem ainda como um discurso ou como um

conhecimento ou como existindo num sujeito dela distinto, como num vivente na terra ou no céu ou em qualquer outro elemento. Essa Beleza é em si e por si, sempre ela mesma na sua forma e todas as outras coisas belas são belas enquanto dela participam; o nascer e o morrer dos outros seres belos nada produz nela, nem acrescenta algo nem diminui nem a faz padecer qualquer efeito.

Quando, partindo das coisas desse mundo, e compreendendo retamente o que seja o amor dos jovens, alguém se eleva a tal Beleza e começa a contemplá-la, pode-se dizer que esse quase já chegou à meta. Tal é o caminho direito na ciência do amor, ou caminhando por si mesmo ou sendo conduzido por outro: partir das belezas deste mundo sempre tendo em vista a Beleza e elevar-se continuamente, usando como que degraus, de um para dois e de dois para todos os corpos belos e dos corpos belos às belas ocupações, das belas ocupações para os belos conhecimentos; finalmente, dos belos conhecimentos, acabar naquele conhecimento do qual falei, uma ciência que não tem outro objeto senão a Beleza em si mesma, de sorte a se conhecer, ao termo de tudo, o Belo que existe em si.

Eis aqui, caro Sócrates, disse a Estrangeira de Mantinéia, o ponto da vida no qual, mais do que em qualquer outro, vale a pena viver para o homem: contemplar a Beleza em si mesma. Desde quando a possas ver, não a julgarás segundo a medida de objetos preciosos, de belas vestes, da beleza de adolescentes e de jovens ou segundo a beleza que ora te deixa abalado, a ti e a muitos outros, de sorte a querer sempre vê-la e estar junto dela, sem comer nem beber, mas somente contemplá-la e fazer-lhe companhia. Que devemos pensar então se fosse dado a alguém intuir o próprio Belo, inteligível, puro, sem mistura; em lugar do belo revestido de carnes humanas, de cores, de mil outras vaidades mortais, contemplar a beleza divina na unicidade da sua forma? Pensas que deve ser uma vida miserável a de quem dirige seu olhar lá para o alto, do homem que, com o órgão próprio, contempla essa Beleza e junto dela faz sua morada?

Não percebes, continuou ela, que a esse homem, enquanto tem o olhar voltado para o alto, vendo como se deve ver o Belo, será dado produzir não fantasmas de virtude, pois ele não está em contato com um fantasma, mas virtude verdadeira, pois está em contato com o Verdadeiro? E a esse homem que produz a virtude real e a alimenta não acontece tornar-se amigo de Deus? A ele, mais do que a qualquer outro é dado tornar-se imortal<sup>7</sup>.

No *Fedro*, Platão aprofunda mais ainda a natureza *sinéctica* e *mediadora* do amor, unindo-a com a doutrina da reminiscência. Como

---

7. *Banquete*, 210 a-212 a.

já sabemos, a alma, na sua vida originária no séquito dos Deuses, contemplou o Hiperurânio e as Idéias; depois, perdendo as asas e precipitando-se cá para baixo, esqueceu tudo. Mas, embora trabalhosamente, filosofando, a alma “se recorda” das coisas que viu outrora. No caso específico da Beleza, essa recordação acontece de um modo todo particular porque, entre todas as outras Idéias, somente a Beleza teve a sorte de ser “extraordinariamente brilhante e extraordinariamente amável”<sup>8</sup>. Esse transluzir da Beleza ideal no belo sensível inflama a alma, que é tomada pelo desejo de levantar vôo para voltar para o lugar de onde desceu. Esse desejo é, justamente, *Eros* que, com o anélito transcendente do supra-sensível, faz renascer na alma suas antigas asas.

Quanto ao que acaba de ser iniciado, que durante um tempo muito contemplou, se vê uma face de feições divinas que seja perfeita imitação do bem e do belo, ou uma imagem ideal do corpo, primeiramente tem um estremecimento e alguma coisa o penetra dos seus temores de outrora; continuando a olhar, sente veneração como a um deus [...]. Depois que viu, com o estremecimento o invadem um suor e ardor desacostumados. Com efeito, recebendo através dos olhos o eflúvio do belo, continua inflamado, o que dá nova vida à natureza das asas; o calor derrete a crosta dura que impedia as asas de crescer. O fluxo de alimento produz uma dilatação e um ímpeto desde as raízes das asas em toda a forma da alma: pois antes a alma era totalmente alada<sup>9</sup>.

O amor é nostalgia do Absoluto, uma tensão transcendente para o meta-empírico, e uma força que nos impele a retornar ao nosso originário *ser-junto-dos-Deuses*.

---

8. *Fedro*, 250 d-e.

9. *Fedro*, 251 a-b.



## V. PLATÃO PROFETA?

Algumas exaltações de Platão, destituídas de crítica, por parte dos neoplatônicos fazem sorrir o leitor moderno. Também faz sorrir o fato que se conta a respeito de Ficino que, diante do busto de Platão, na Academia florentina, mantinha sempre uma vela acesa. Ao homem contemporâneo, embebido de incredulidade tendente ao ateísmo, talvez lhe venha até um movimento de irritação (para deixar numerosos exemplos que se poderiam aduzir e limitar-nos a um dos mais eloqüentes) diante de uma dedicatória como essa feita por F. Acri (um dos mais insígnos tradutores de Platão nos tempos modernos): “Estes livros [a saber, os diálogos platônicos traduzidos por ele], do *profeta pagão de Cristo*, são depositos aos pés do vigário de Cristo em espírito de humildade”<sup>1</sup>.

Com efeito, são inegáveis, no platonismo, passagens e afirmações que podem ser entendidas como prefiguração do cristianismo. Eis, por exemplo, uma passagem que revoluciona o sentir moral dos gregos e quase antecipa o dito evangélico: se te ferem com uma bofetada oferece a outra face:

Entre tantos raciocínios que se fizeram [...] somente este permanece firme: é preciso evitar cometer a injustiça mais do que sofrê-la, e o homem deve preocupar-se não em parecer bom, mas em sê-lo verdadeiramente privada e publicamente. Se alguém comete uma injustiça, deve ser punido e esse, depois do ser justo, é o bem que vem em segundo lugar: tornar-se justo cumprindo a pena e sofrendo o castigo. E todo tipo de lisonja, dirigida a si mesmo ou aos outros, a poucos ou a muitos, deve ser afastado para bem longe [...]. Ouve-me, pois, e segue-me até onde, se chegares lá, serás feliz enquanto vives e depois de morto, como mostra o raciocínio. Deixa que os outros te desprezem considerando-te um maluco e que te ofendam se assim o quiserem. Deixa mesmo, por Zeus, permanecendo impávido, que te atinjam com aquela bofetada ignominiosa porque, se fores verdadeiramente honesto e justo e exercitares a virtude, nada de mal poderás sofrer<sup>2</sup>.

Mas — para deixar outros exemplos menos eloqüentes — queremos citar apenas uma passagem da *República* absolutamente desconcertante:

---

1. Cf. Platone, *Dialoghi*, vulgarizado por F. Acri, Milão, 3ª ed., p. 5.

2. *Górgias*, 527 b-d; cf. também o que observamos acima, pp. 193ss.

Assim sendo, o justo será flagelado, torturado, amarrado; seus olhos serão queimados e por fim, depois de sofrer todos os males, será crucificado [...]<sup>3</sup>.

Se, em face de tal texto, Acri escreve: “Aqui, de modo obscuro, é vaticinado o Homem-Deus”<sup>4</sup>, qualquer um pode julgar que tal afirmação não é feita sem um fundamento de verossimilhança. O cientista, como puro cientista, não possui certamente instrumentos para pronunciar-se a favor ou, antes, os tem para pronunciar-se contra. Mas, quem crê sabe que o Espírito sopra onde quer. E por que não poderia ter soprado sobre Platão, grego e pagão?

---

3. *República*, II, 361 e-362 a. O texto grego, para ser exato, traz o termo ἀνασχινδουλευθήσεται, que significa “será atado ao tronco”. Todavia, a tradução de Acri (e de outros estudiosos), “será crucificado”, é plausível. De fato, na época de Platão, os gregos não conheciam propriamente a “crucifixão”, mas o suplício de “atar ao tronco”, que é precisamente aquela tipo de pena da qual derivou a “crucifixão”. E, por outro lado, os próprios hebreus introduziram a “crucifixão” em lugar do suplício do tronco através dos romanos. O *Lexicon Platonicum* de F. Ast (vol. I, p. 159) indica: ἀνασχινδυνεύω, *palo vel cruci affigo*.

4. Acri, *Platone, Dialoghi*, p. 9.

## VI. A COMPONENTE ÉTICO-RELIGIOSA DO PENSAMENTO PLATÔNICO E SUAS RELAÇÕES COM A PROTOLOGIA DAS “DOCTRINAS NÃO-ESCRITAS”

Nossa exposição das temáticas e das doutrinas essenciais da componente ético-religiosa do pensamento de Platão funda-se inteiramente nos escritos. Quisemos manter esse tipo de exposição para depois indicar suas conexões com a protologia, justamente com o objetivo de evidenciar quanto dizíamos, ou seja, a função de vértice da protologia e, conseqüentemente, o delinear-se de maneira sempre mais nítida da compacta unidade teórica do pensamento de Platão e da solidez dos eixos de sustentação que unificam as várias componentes nas quais ele se articula (e que fazem dele um “sistema” no sentido que acima explicamos), justamente se considerarmos conjuntamente na ótica protológica as mesmas temáticas que Platão largamente desenvolveu nos seus escritos.

Eis alguns pontos essenciais que merecem ser considerados de maneira particular.

1) Primeiramente, a estrutura bipolar de toda a realidade faz-nos entender como não seja possível restringir e limitar à época do *Timeu* a composição e estrutura sintética bipolar da alma e, em particular, justamente da sua parte racional. Com efeito, na *República* já se mostra claramente que Platão concebia a alma, justamente na sua natureza verdadeira (τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει), a saber, na sua dimensão racional, como um “misto”, isto é, como um composto de muitos elementos (σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν) e, em particular, como um composto em função de uma síntese belíssima (καλλίστη συνθέσει). Evidentemente, já no tempo da *República*, Platão admitia como imortal somente essa dimensão racional da alma; é essa, de fato, que ele qualifica como sendo de “natureza divina”<sup>1</sup>.

2) Além disso, novamente se impõe uma interpretação em sentido protológico do grande mito da “parelha alada”, apresentado por Platão como imagem metafísica emblemática da alma<sup>2</sup>.

---

1. Ver *República*, X, 611 b-c (cf. também IX, 589 c-d, 590 c-d).

2. *Fedro*, 246 a ss.

Com efeito, se o auriga da “parelha alada” representa a racionalidade da alma no seu fundamento, a dupla de cavalos, tendendo potencialmente para duas direções opostas e que somente o auriga pode dominar e inclinar de maneira ordenada, dificilmente pode representar a alma concupiscível e a alma irascível. Na realidade, a dupla de cavalos da “parelha alada” é assim comumente interpretada e, de fato, assim parece à primeira vista. Mas isto não explica alguns elementos importantes que constituem verdadeiras anomalias, que só podem ser resolvidas na ótica protológica.

Em primeiro lugar, Platão concebe também como “parelha alada” as almas dos Deuses; mas é bastante evidente que as almas dos Deuses não têm nenhuma necessidade das componentes irascível e concupiscível que caracterizam a alma humana<sup>3</sup>. Além disso, se o concupiscível e o irascível constituem a parte mortal da alma, não podem permanecer estruturalmente unidos à alma racional no Hiperurânio, ou seja, no âmbito do mundo inteligível.

Nos tempos modernos, já Robin chamara a atenção para esses pontos, indicando nos dois cavalos que tendem para direções opostas uma imagem significativa “de uma diáde do grande e do pequeno”, vem a ser, de “uma desigualdade e de uma dessemelhança, uma multiplicidade, um mais ou menos”<sup>4</sup>. Além disso, Robin explicava o seguinte: “[...] essa dualidade em si mesma não é um perigo, enquanto a desigualdade está submetida à ordem: ela não se torna um perigo a não ser nas almas nas quais essa subordinação é destruída ou seja, em termos míticos, a partir do momento em que o auriga não é mais dono dos seus cavalos; a queda da alma é, pois, efeito da Necessidade (entendida no sentido de Princípio diádico), pois que a Necessidade é um princípio de desordem. Assim, os dois cavalos do *Fedro* parecem representar exatamente a essência do Diverso e a causa necessária, ora dominada pela razão, ora rebelde a ela”<sup>5</sup>.

Entendida nesse sentido, a componente a-lógica representada pela dualidade dos cavalos torna-se perfeitamente coerente com os fun-

---

3. Cf. *Fedro*, 246 a-b.

4. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1968<sup>3</sup>, pp. 134s. (trad. ital. de D. Gavazzi Porta, Milão 1973, p. 184).

5. Robin, *La théorie...*, p. 135 (trad. ital. p. 185).

damentos metafísicos gerais, exprimindo de maneira surpreendente e verdadeiramente eficaz, a presença e a função da Díade na dimensão da alma, seja na sua constituição seja na sua estrutura<sup>6</sup>.

3) Mas também o conceito de virtude (ἀρετή) torna-se bastante claro na ótica protológica.

Já a partir do *Górgias*, Platão evidencia a estrutura ontológico-axiológica da justiça e da virtude em geral como *ordem* e como *harmonia* (κόσμος, τάξις) da alma e como superação da *des-ordem*, do *desregramento* e do *excesso*, com claras alusões aos nexos protológicos. A virtude, explica Platão, é uma ordem introduzida na alma análoga à que os artesãos (os “demiurgos”) produzem, os quais fazem de tal maneira que os elementos sobre os quais trabalham adquiram uma forma determinada, adaptando-se um ao outro na maneira mais conveniente, até se obter um todo ordenado e perfeito.

Leiamos o texto mais significativo:

Sócrates — Examinemos agora calmamente, se algum desses foi tal como eu digo. Vejamos: o homem *bom* que diz tudo o que diz tendo em vista *o que é melhor* não falará ao acaso, mas sempre *tendo em mira alguma coisa!* E assim também todos os outros *artesãos* se entregam cada um à sua própria obra não escolhendo ao acaso os materiais, mas de tal sorte que a obra produzida adquira *determinada forma*. Observa, por exemplo, os pintores, os arquitetos, os engenheiros navais e todos os outros artesãos ou quem quer que desejes entre eles: notarás que cada um deles *põe cada coisa numa certa ordem* e obriga *a que uma coisa convenha à outra e a ela se adapte*, até que o todo resulte *perfeitamente ordenado e ornado*. E como os artesãos, assim aqueles dos quais há pouco falávamos, isto é, os que se dedicam aos cuidados do corpo, os professores de ginástica e os médicos, regulam e tornam *harmônico* o corpo. Estamos de acordo sobre este ponto?

Cálices — Sim, seja assim.

---

6. Ao nosso ver, a questão deveria ser aprofundada. De fato, a especificação platônica sobre a parêntese de cavalos da alma humana, observando que um é belo e bom como os pais dos quais descende, e o outro o oposto, assim como os pais dos quais descende, torna-se muito clara, se relacionada com o que Platão diz no *Timeu*, onde fala da *Identidade* e da *Diferença* como dois dos três elementos componentes da alma racional, os quais derivam exatamente da Identidade indivisível e da Identidade divisível. Esta questão, porém, exigiria um amplo desenvolvimento; mas nesta sede consideramos oportuno limitar-nos às linhas de fundo da questão.

Sócrates — *Portanto, uma boa casa será a que tem ordem e proporção, a que é desordenada nada vale.*

Cálicles — Sim.

Sócrates — O mesmo podemos afirmar dos nossos corpos?

Cálicles — Certamente.

Sócrates — *E quanto à alma? Será boa quando tem em si a desordem ou quando tem uma certa ordem e harmonia?*

Cálicles — *A partir do que antes se admitiu é preciso concordar também com isso.*

Sócrates — E como se chama o efeito que resulta da *ordem* e da *harmonia* no corpo?

Cálicles — Sem dúvida falas da saúde e da força?

Sócrates — Exatamente. E o que na alma nasce da *ordem* e da *harmonia*? Esforça-te por encontrar e dizer esse nome como fizeste para o corpo.

Cálicles — E por que tu mesmo não o dizes, Sócrates?

Sócrates — Direi, se assim te é mais agradável; da tua parte dirás se aprovas o que vou dizer; se não, refuta-me sem complacência. Parece-me, pois, que para a ordem do corpo o nome seja *saudável*, que produz no corpo a *saúde* e todas as outras *virtudes do corpo*. É ou não é assim?

Cálicles — Assim é.

Sócrates — *Para a ordem e harmonia da alma a palavra correta é disciplina e lei: daqui provêm os homens observantes da lei e de costumes ordenados, e é nisso que residem a justiça e a sabedoria.* Estás ou não de acordo?

Cálicles — Sim<sup>7</sup>.

Pouco adiante, o nosso filósofo avança para uma evocação plena de alusões à “igualdade geométrica”, o que soa de maneira verdadeiramente emblemática por causa dos seus nexos, bem conhecidos nossos, com a protologia. Justamente essa igualdade é o fundamento do “liame” e da “comunhão” ou da “amizade” universal; e como essa igualdade é a lei cósmica em *geral*, assim *em particular*, ela é também *fundamento da virtude humana*.

Eis o texto, verdadeiramente importante:

Portanto, são essas as coisas que afirmo e digo que são verdadeiras. Se são verdadeiras, aquele que quiser ser feliz — como é evidente — deverá buscar e exercitar a *temperança* e deverá fugir o mais depressa que puder da *intemperança* e, sobretudo, deverá cuidar para que não tenha necessidade de

---

7. *Górgias*, 503 d-504 d.

ser castigado; e se isso for necessário a nós ou a qualquer dos nossos familiares, ou a um cidadão particular ou a uma cidade, sofrer a pena e o castigo é a única maneira de ser feliz. Essa me parece ser a meta que devemos ter diante dos olhos para poder viver. Para essa meta devem tender todos os esforços de cada um e da cidade: que a *justiça* e a *temperança* estejam sempre diante de quem quer ser feliz. Assim ele deve proceder e não deixar que seus apetites corram sem freio e insaciáveis, para depois buscar satisfazê-los, levando uma vida de ladrão. Com efeito, esse homem não poderá ser *amigo* nem de outro homem nem de Deus, porque não tem nada de comum com eles: e onde não há *comunhão* não pode haver *amizade*. E dizem os sábios, Cálicles, que o céu e a terra, os Deuses e os homens *conservam a comunhão, a amizade, a boa ordem, a temperança e a justiça* e por isso, companheiro, chamam a esse universo de *cosmo* e não de *desordem e desregramento*. Mas tu, sendo embora sábio, pareces não aplicar a tua mente a essas coisas e te esqueces que a *igualdade geométrica* (ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρική) *pode muito entre os deuses e entre os homens. Pensas, ao contrário, que é preciso esforçar-se para poder sempre mais; é que transcuras a geometria*<sup>8</sup>.

Na *República*, como veremos, essa *ordem* (essa *igualdade geométrica* e, portanto, proporcional) será explicitada com expressões verdadeiramente inequívocas, como um realizar-se da *unidade-na-multiplicidade*, ou seja, do Uno-nos-muitos, que somente em sentido protológico e henológico são perfeitamente interpretáveis e compreensíveis.

*Portanto, a estrutura da vida é o correspondente exato, no plano ético, da estrutura metafísica de toda a realidade. Introduzir a ordem na desordem significa, em todos os níveis (e, portanto, também no nível ético) levar a unidade na multiplicidade.* Justamente enquanto tal implica o supremo conhecimento do Bem (ou seja, do Uno) e é exatamente essa a “forma” da qual fala o *Górgias* que deve ser introduzida na realidade moral para produzir uma ordem adequada<sup>9</sup>.

4) Também a grande metáfora ética da “fuga do mundo” recebe uma significação teórica muito mais nítida na perspectiva protológica<sup>10</sup>.

---

8. *Górgias*, 507 c-508 a. Ver o que dissemos, a respeito disso, na nossa Introdução e comentário ao *Górgias*, Ed. La Scuola, Brescia 1985<sup>7</sup>, pp. LIss. e 173, que deve ser integrado com o que aqui dizemos e, em particular, com as importantes análises de Krämer, na passagem indicada na nota seguinte.

9. Sobre este ponto é fundamental o exame feito por Krämer in *Arete...*, pp. 57-83.

10. Cf., *supra*, pp. 203ss.

A “fuga do mundo” é a *fuga do mal*. Ora, Platão articula o mal justamente com a Díade, na maneira que acima já explicamos. Assim, fugir do mundo e do mal, adquirindo virtude (justiça, santidade, sapiência) significa subtrair-se à primazia do Princípio antitético (a multiplicidade, a desordem) e optar em favor do Princípio do Bem (ou seja, do Uno) em todos os sentidos. Significa, em outros termos, *orientar toda a vida sobre o fundamento desse nexos bipolar tendo como centro a preeminência do Bem-Uno*, e desenvolver todas as atividades humanas como uma consequência disso.

5) Outrossim a célebre doutrina da “assimilação a Deus” assume, na perspectiva protológica, a determinação conceitual mais pertinente. Com efeito, assimilar-se a Deus significa ordenar a vida introduzindo na realidade, como Platão explica na *República*, a ordem das realidades que são sempre da mesma maneira e que são estruturadas segundo uma relação numérica em sentido helênico (κατὰ λόγον). É, efetivamente, a estrutura do *logos-arithmós* que pode levar a ordem à desordem, à medida na desmesura, vale dizer, à unidade-na-multiplicidade<sup>11</sup>.

Ora, o Demiurgo, ou seja, o Deus supremo é Aquele que leva a ordem na desordem justamente com articular o Uno e os Muitos da melhor maneira, como acima explicamos.

Portanto, a Medida suprema de todas as coisas é o Bem como Uno, e este é o Divino no sentido impessoal, ou seja, a regra suprema à qual se atém o próprio Deus (o Demiurgo, o Deus-pessoa). Mas o Deus-pessoa é Aquele que realiza a Medida e o Uno de maneira perfeita e, nesse sentido, é Medida *em sentido pessoal*. O homem deve imitá-lo o mais possível buscando realizar como Ele, tanto na sua vida particular como na sua vida pública e, em geral, em todas as formas do seu agir, exatamente a *unidade-na-multiplicidade*<sup>12</sup>.

6) Também a doutrina do Eros revela, sob diferentes aspectos, fortes conexões com a protologia.

Em primeiro lugar (para limitar-nos somente a alguns nexos essenciais), salientaremos como os pais dos quais nasceu Eros e a na-

---

11. Cf. *República*, VI, 500 b ss.; reproduzimos a passagem, *infra*, p. 261.

12. Cf. Reale, *Platone...*, pp. 620ss.



tureza sintética e mediadora do próprio Eros se mostram propriamente emblemáticos<sup>13</sup>. A mãe de Eros, que é Penia, a Deusa da Pobreza, simboliza a Díade (uma das suas explicações); com efeito, é aquela força que, a um tempo, é deficiente e aspira a uma posse (e portanto — podemos dizer — a ser de-limitada e de-terminada e, por conseguinte, uni-ficada); justamente por isso, no dia em que se festejava o nascimento de Afrodite, Penia conseguiu capturar Poros e unir-se com ele para ser por ele fecundada. O pai Poros, ao contrário, corresponde ao Princípio de-terminante, de-limitante e uni-ficante (exatamente uma das suas explicações). A natureza *sintético-dinâmica* e mediadora de Eros, que tende eternamente a ulteriores e mais altas aquisições, *exprime a relação bipolar e dinâmica que caracteriza toda a realidade* (e assim, específica e particularmente, o homem); exprime a tendência crescente, em todos os níveis, da Multiplicidade fecundada para o Princípio do Bem (e, por conseguinte, para a Unidade) que se realiza em tal ou qual nível no seu perene reproduzir-se e, dessa maneira, atuando a estabilidade permanente do ser.

Lembramos — ao menos de passagem — que Platão, com a sua extraordinária habilidade de nunca dizer de modo explícito as verdades últimas, comunicando-as por meio de reiteradas alusões, no *Banquete* põe nos lábios de Aristófanes (propondo assim habilmente por meio do *jogo* da comédia as verdades mais *sérias*) a afirmação de que a essência do amor está no fazer “de *dois*, *um*”, com o fim de sanar desse modo a natureza humana nas suas carências e “consolidar numa *unidade*” os homens, de modo que de “dois” (que de várias maneiras são), tornem-se *uno*. Eis aí uma expressão verdadeiramente soberba, do ponto de vista artístico, magnífica, da conjunção emblemática da Díade e do Uno, levada a cabo com o *jogo* da comédia e posta nos lábios do maior comediógrafo da Grécia. Justamente com cores aristofanescas, pintadas de maneira soberba, Platão apresenta miticamente o modo originário de ser dos homens em forma de esfera, ou seja, em forma de duplas conjugadas em uma unidade como um *inteiro* e, depois, cortadas em dois pelos Deuses para limitar o seu excessivo e perigoso vigor e poder. É justamente em consequência desse fato que cada “metade” derivada do corte do inteiro procura

---

13. Cf. *Banquete*, 203 b ss.

encontrar a outra “metade” e unir-se com ela para poder retornar à “inteireza” original. Portanto, o que no amor dos homens se manifesta de várias maneiras é o *anelo da Dualidade (da Díade)* à *Inteireza* (ou seja, à *Unidade*). Por conseguinte, o amor é anelo de buscar o Uno em todos os níveis, até o supremo e mais elevado<sup>14</sup>.

7) Finalmente, a tese platônica de que o Belo é a única entre as Idéias que goza do privilégio de ser “visível” adquire em conexão com a protologia uma explicação adequada. Com efeito, já que o Belo, do mesmo modo que o Bem, *é um modo de desdobrar-se do Uno exatamente através da ordem e da medida*, segue-se que *o Belo nos faz ver o Uno nas suas relações proporcionais e numéricas nas quais se desdobra*, e isso não somente no plano inteligível, mas também na dimensão sensível do “visível”

Justamente enquanto é tal o Belo atrai e, em todos os níveis, eleva da harmonia sensível à inteligível.

Assim, por meio da Beleza, é o próprio Uno que atrai *fazendo-se “ver”* nas relações de proporção, ordem e harmonia. Desta maneira faz renascer as asas na alma para reconduzi-la aos níveis mais altos, ou seja, para lá de onde desceu<sup>15</sup>.

---

14. Cf. *Banquete*, 189 c-193 d. Em outra sede trataremos analiticamente essa problemática.

15. Cf. *Fedro*, 250 c ss.

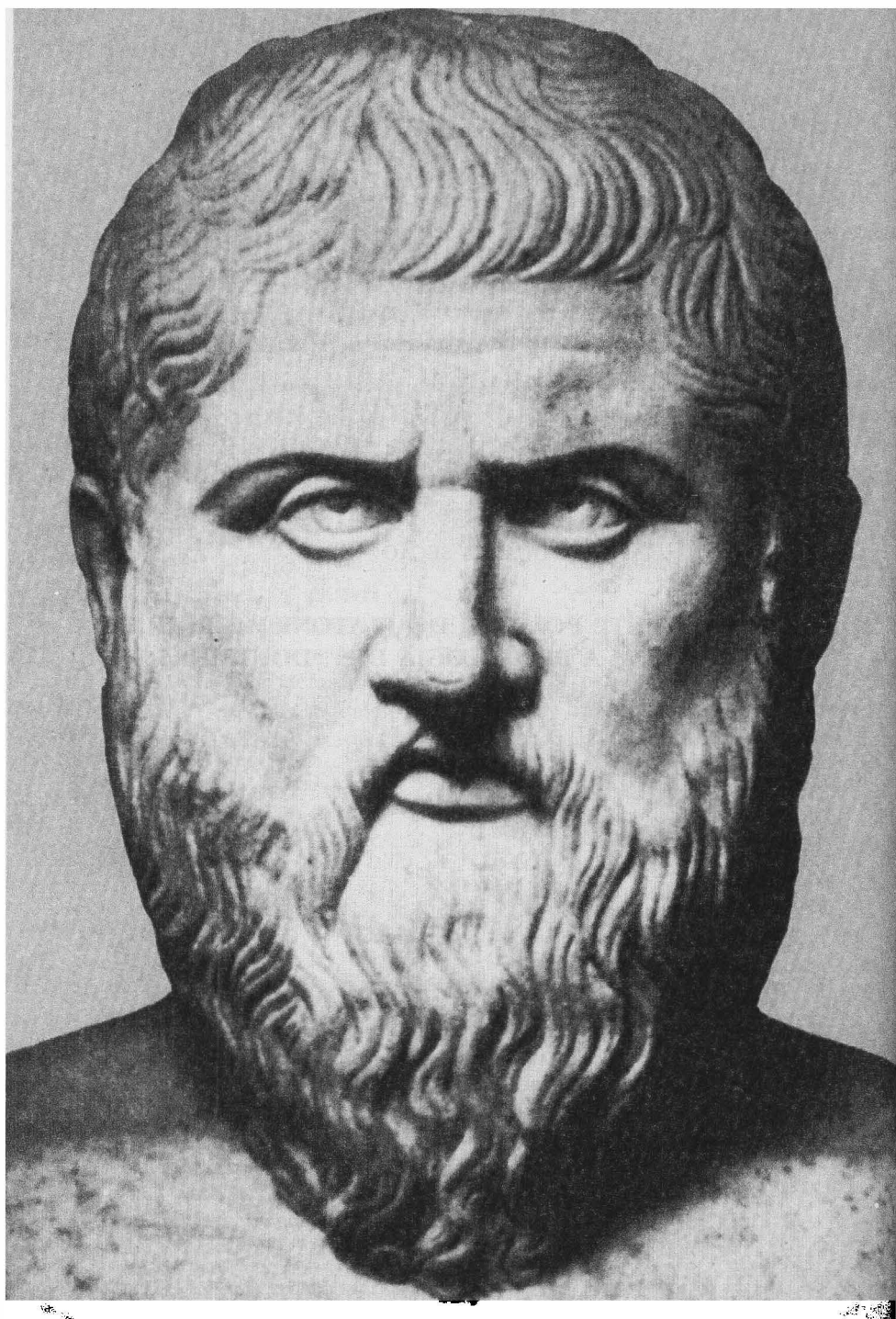
#### QUARTA SEÇÃO

### A COMPONENTE POLÍTICA DO PLATONISMO E SEUS NEXOS COM A PROTOLOGIA DAS “DOUTRINAS NÃO-ESCRITAS”

οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος,  
ἐπιχειρεῖν τῇ ὥς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ  
πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν.

*“Eu creio estar entre os poucos atenienses, para não  
dizer-me o único, que tentam a verdadeira arte polí-  
tica e sou o único, entre os que agora vivem, que a  
exercita”*

Platão, *Górgias*, 521 d



Cabeça de Platão, originalmente parte de uma herma com Sócrates, conservada nos

## I. IMPORTÂNCIA E SIGNIFICAÇÃO DA COMPONENTE POLÍTICA DO PLATONISMO

### 1. As afirmações da “Carta VII”

Somente no nosso século compreendeu-se, em toda a sua relevância e em todo o seu alcance, a componente política do platonismo. Em primeiro lugar, foi reivindicada a autenticidade da *Carta VII*<sup>1</sup>, na qual Platão diz expressamente, traçando a própria autobiografia, *que a política foi a paixão dominante da sua vida*. Na sua biografia de Platão, ora clássica, Wilamowitz-Moellendorff<sup>2</sup>, explorando o conteúdo da *Carta VII*, verificou que Platão, em todo o arco da sua vida, alimentou essa paixão política. Finalmente, Jaeger deu o passo decisivo: procurou demonstrar (e o conseguiu, embora incorrendo em excessos) que o problema político não só constitui o interesse central do *homem* Platão, mas ainda a *substância da própria filosofia platônica*<sup>3</sup>. Outros estudiosos aderiram a essa tese<sup>4</sup>.

Sócrates nunca participara ativamente da vida política: não somente não sentia necessidade de ocupar-se com ela, mas a considerava algo oposto à sua natureza. Já Platão, seja por nobreza de nascimento, seja por tradição familiar, seja por vocação íntima e espiri-

---

1. Sobre as *Cartas* de Platão, indicamos ao leitor dois volumes: um já clássico: G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Florença 1938 (1967<sup>2</sup>) e um recente. M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Nápoles 1970. Para uma análise pormenorizada da *Carta VII*, cf. L. Edelstein, *Plato's Seventh Letter*, Leiden 1966 (cf. bibliografia no volume V).

2. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlim 1959<sup>5</sup> (a primeira edição é de 1918).

3. Jaeger, *Paideia*, II, pp. 129-647.

4. Recordemos, em particular, K. Hildebrandt, *Platon*, Berlim 1933 (trad. it. de G. Colli, Turim 1947). Não têm relação com esta corrente exegética os volumes procedentes da Inglaterra e dos Estados Unidos, que polemizam ferrenhamente com Platão, considerado um inimigo da democracia, como os de K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Londres 1945 (muitas vezes reeditado) e de A. H. S. Crossman, *Plato Today*, Nova Iorque 1937 (contra essas teses cf. R. B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge [Mass.] 1953).

tual, sentiu-se, desde jovem, poderosamente atraído para a vida política. Eis as afirmações explícitas da *Carta VII*:

Desde jovem [...] passei por uma experiência comum a muitos e me decidi firmemente a uma coisa: *apenas em condição de dispor da minha vontade, logo dedicar-me à vida política*<sup>5</sup>.

Mas logo o reteve na execução desse propósito a profunda corrupção dos homens de governo, dos seus costumes e das próprias leis, que descobriu serem injustas não só em Atenas, mas também fora de Atenas. Eis então as suas conclusões:

Observava esses fatos (referia-se a uma série de episódios de corrupção política que culminaram na condenação e morte de Sócrates), observava também os homens que agem na cena política, como também as leis e os costumes. E quanto mais avançava nas minhas observações e quanto mais eu mesmo avançava em idade, tanto se me tornava mais clara a imensa dificuldade para bem administrar a cidade. Era impossível a ação política sem a ajuda de pessoas amigas e de fiéis colaboradores. E não era coisa fácil encontrar esses amigos e colaboradores entre os que nos eram próximos, pois a nossa cidade não era mais governada segundo os usos e costumes dos antepassados, e era difícil e até impossível conseguir novos colaboradores. Acrescente-se que legislações, costumes e tudo o mais se dissolvia com incrível rapidez e de modo espantoso. Desta sorte, não obstante meu primeiro impulso no sentido de participar da vida política, considerando tudo o que acontecia e vendo que tudo e em todas as partes e de todas as maneiras era arrastado num incontável processo de corrupção, senti uma espécie de vertigem, mas não pensei em desviar meu olhar dos acontecimentos, na esperança de que um dia seu curso se tornasse mais favorável (e não só cada um dos acontecimentos, mas, sobretudo, melhorasse o espírito das constituições). No entanto, esperava sempre a melhor ocasião para agir. Acabei, assim, por abraçar num único olhar todas as cidades, afirmando que todas, sem exceção, sofrem em razão de maus governos. Em todas as partes, com efeito, as legislações apresentam condições que se podem chamar desesperadas; seriam necessárias reformas excepcionais, ajudadas pela boa fortuna. *Em resumo, fui irresistivelmente levado a louvar a reta filosofia e a concluir que somente graças a ela é possível esperar ver um dia justa a política das cidades e justa a vida dos cidadãos. Sim, certamente as desgraças e desventuras do gênero humano não conhecerão fim a não ser no dia em que verdadeiros e puros filósofos tenham acesso ao poder; no dia em que, por algum*

---

5. *Carta VII*, 324 b-c.

*dom de Deus, as classes dirigentes nas várias cidades sejam inflamadas pelo verdadeiro amor da sapiência, e sejam formadas por filósofos*<sup>6</sup>.

Tal convicção amadureceu em Platão, como ele mesmo diz logo a seguir, nos anos em que pela primeira vez veio à Itália, ou seja, em torno dos quarenta anos, no momento da composição do *Górgias*. Esse diálogo é uma manifestação de misticismo e, ao mesmo tempo, manifestação de paixão política e a *proclamação de uma nova concepção da política*<sup>7</sup>. A arte política e o conceito de Estado são redimensionados em função das instâncias do socratismo. Enquanto a velha política e o velho Estado tinham na “retórica” (no sentido clássico que já conhecemos) o seu instrumento mais poderoso, a nova e verdadeira política e o novo Estado deverão ter, ao contrário, seu instrumento na filosofia, *porque ela representa o único caminho seguro de acesso aos valores de justiça e de bem, que são o fundamento verdadeiro de toda política autêntica e, portanto, do verdadeiro Estado*. Assim sendo, Platão não hesita em pôr nos lábios de Sócrates (com quem doravante se identifica) esse desafio:

Eu creio estar entre os poucos atenienses, para não dizer-me o único, que tentam a verdadeira arte política, e o único entre os que agora vivem, que a exercita<sup>8</sup>.

## 2. Diferença entre a concepção platônica e a concepção moderna da política

De tudo o que ressaltamos, fica claro que toda a obra do Platão “filósofo” pretende ser, juntamente, obra de “político” no sentido explicado. Por outra parte, os próprios títulos das obras que vêm depois do *Górgias* o confirmam: a obra-prima central do pensamento platônico é a *República*; no meio dos diálogos dialéticos tem lugar o *Político*; a última vasta obra na qual trabalhou nos anos da velhice são as *Leis*. Conhecidas são, de resto, as repetidas tentativas que

---

6. Carta VII, 325 c-326 b.

7. Para um aprofundamento dessa interpretação do *Górgias*, remetemos à nossa edição, em particular, à Introdução, pp. XI-LVIII.

8. *Górgias*, 521 d.

Platão fez junto aos tiranos de Siracusa Dionísio I e Dionísio II para realizar os ideais políticos que nele vinham amadurecendo<sup>9</sup>. Contemplar o Verdadeiro e dirigir a Academia não era o bastante para ele; estava profundamente convencido de que o Verdadeiro e o Bem contemplados deveriam descer à realidade com o fim de torná-la melhor, deveriam tornar-se politicamente efetivos (mas sobre isso falaremos mais adiante).

No entanto, antes de examinar qual seja a reconstrução da Cidade, idealizada por Platão, é necessário antepor um esclarecimento sobre a diferença radical entre a concepção *platônica* da política e a concepção *moderna* da mesma, com o fim de prevenir toda uma série de equívocos.

Platão está profundamente convencido de que toda forma de política que pretenda ser autêntica *deve ter em vista o bem do homem*; mas, a partir do momento em que o homem é concebido como sendo *a sua alma*, enquanto o corpo não é senão seu casulo passageiro e fenomênico, é claro que o verdadeiro bem do homem é o seu bem espiritual<sup>10</sup>.

Está assim assinalada a linha de demarcação que divide a política verdadeira da falsa: a verdadeira política deve ter em vista o “cuidado da alma” (o cuidado do verdadeiro homem), enquanto a política falsa tem em vista o corpo, o prazer do corpo e tudo o que é relativo à dimensão inautêntica do homem. E já que não existe outro meio para “curar a alma” senão a filosofia, segue-se daqui a identificação de política e filosofia, bem como a identificação (considerada paradoxal, mas, no contexto platônico, simplesmente óbvia), de político e filósofo<sup>11</sup>.

De outra parte, não eram somente os pressupostos do sistema platônico que levavam a essas conclusões: o homem grego esteve sempre convencido (ao menos até ao tempo de Platão e Aristóteles) de que o Estado e a lei do Estado constituíssem o paradigma de toda forma de vida, como bem o sabemos; o indivíduo era, substancial-

---

9. Platão narra-nos, com exatidão, justamente na *Carta VII*; cf. *supra* a nota biográfica, pp. 7ss.

10. Cf. *Górgias*, *passim*.

11. Veremos que Platão desenha o seu Estado ideal, na *República*, justamente como uma ampliação da alma.



mente, o cidadão, e o valor e a virtude do homem eram o valor e a virtude do cidadão: a polis não era o horizonte relativo, mas sim o horizonte absoluto da vida do homem. Por essa razão, se aos elementos acima examinados se acrescenta também esse dado, é fácil compreender como as conclusões platônicas fossem absolutamente inevitáveis.

Ao invés, nossa concepção da política situa-se nos antípodas da política platônica. De há muito o Estado renunciou a ser fonte de *todas* as normas que regulam a vida do indivíduo porque, de há muito, “indivíduo” e “cidadão” deixaram de identificar-se. Além disso, o Estado renunciou há muito à apropriação das esferas da vida interior dos cidadãos que interessavam a Platão acima de tudo, deixando à consciência dos indivíduos a livre decisão nesses assuntos. Mais ainda, hoje a economia e a aspiração comum pelo bem-estar condicionam de tal modo radicalmente a práxis e a teoria políticas que elas se limitam freqüentemente a pretender ser justamente aquele sistema de desenvolvimento dos bens e do bem-estar material no qual Platão via a fonte de todo mal<sup>12</sup>. Em suma, somos filhos de Maquiavel e, sob certos aspectos, estamos mais avançados do que Maquiavel; professamos um *realismo político* que assinala a inversão mais radical daquele *idealismo político* teorizado por Platão.

Fizemos essas observações no nível da análise estrutural, sem, portanto, enunciar juízos de valor; na medida em que pretendem contribuir para a compreensão histórica da concepção platônica, almejam levantar também uma dúvida crítica. É certo que Platão estava condicionado em dois sentidos: pelos pressupostos do seu sistema e por determinada visão histórico-social-cultural do Estado; nem uma nem outra podem repetir-se historicamente. Todavia, acima desses condicionamentos, ele apontou para uma verdade que hoje, mais do que nunca, soa como uma advertência: uma política que, ao regular a vida em sociedade dos homens, abdique das dimensões do espírito e estruture-se exclusivamente segundo as leis da dimensão material do homem, não poderá subsistir; as exigências do espírito, negadas ou reprimidas, cedo ou tarde tornam a impor-se inexoravelmente.

---

12. Cf. *Fédon*, 66 c; *República*, IV, 421 e-422 a.

## II. A *REPÚBLICA* OU A CONSTRUÇÃO DO ESTADO IDEAL

### 1. Perspectivas de leitura da *República*

As explicações que acabamos de dar deveriam oferecer-nos o sentido da perspectiva correta de leitura da *República*, vem a ser, da obra-prima que constitui, por muitos aspectos, a *suma* do platonismo. Perguntar-se, como fizeram alguns, se se trata de uma obra de política ou de ética, significa formular um pseudoproblema que nasce, como já insinuamos, de um modo de entender política e ética próprio dos tempos modernos, mas que nem é o de Platão nem, em geral, o do mundo grego clássico. Foram justamente esses problemas mal formulados que por longo tempo atrasaram a recuperação e a valorização da componente política do platonismo.

Para exemplificar e tornar mais claro quanto, no parágrafo precedente, expusemos genericamente, leiamos algumas afirmações de um dos maiores platonistas modernos, que iluminam bastante bem os termos do problema que estamos debatendo: “Algumas vezes se perguntou se a *República* devia ser considerada como uma contribuição à ética ou à política. Seu objeto é a ‘justiça’ ou o ‘Estado ideal’? A resposta é que, do ponto de vista de Sócrates e de Platão, não há distinção, a não ser de simples conveniência, entre moral e política. As leis do direito são as mesmas para as classes, as cidades e para os indivíduos. *Mas deve-se acrescentar que essas leis são, antes de tudo, leis de moral pessoal; a política é fundada sobre a ética, não a ética sobre a política.* A questão fundamental levantada pela *República* e respondida ao termo do diálogo, *é estritamente ética*”<sup>1</sup>. E ainda: “A *República* que se abre com as observações de um ancião sobre a proximidade da morte e sobre o temor do que possa vir depois da morte, e termina com o mito do juízo final, tem como tema central um problema mais íntimo do que o da melhor forma de governo e do mais conveniente sistema de reprodução; o seu problema é: como se torna o homem digno ou indigno da salvação eterna? Como quer que

---

1. A. E. Taylor, *Platone*, pp. 412s.

a consideremos, a obra está intensamente voltada para o mundo ‘ultraterreno’. O homem tem uma alma que pode alcançar a bem-aventurança eterna, e é essa bem-aventurança que, acima de tudo, importa conquistar na vida. As instituições sociais e a educação que o põem em condições de conquistá-la são instituições e educação justas; tudo o mais é injusto. O ‘filósofo’ é o homem que encontrou o caminho para essa bem-aventurança”<sup>2</sup>. Ora, deve-se notar como juízos dessa natureza (que, com pequenas variações, se impuseram como canônicos até a metade do nosso século) contradizem-se a si mesmos. No início da passagem referida reconhece-se que, para Sócrates e Platão, “não há distinção” entre ética e política o que, por si, já bastaria para subverter as conclusões de Taylor ou, pelo menos, para admitir que a *República* é obra de *política* pelo menos tanto quanto o é de *ética*. Mas eis o que o mesmo estudioso é obrigado a afirmar: “Ao mesmo tempo, porém, nenhum homem vive em si e para si, e o homem que progride pessoalmente tendo como alvo a bem-aventurança, é inevitavelmente animado pelo espírito missionário para com toda a comunidade. Por isso o filósofo não pode ser justo para consigo *sem ser um rei-filósofo; não pode obter a salvação sem levá-la à sua sociedade*. Esse é o modo segundo o qual a *República* concebe a relação entre a ética e a ciência do Estado”<sup>3</sup>. Isso significa que a *República*, *justamente por ser obra ética deve ser obra política* porque, para Platão, o homem só pode explicar-se *moralmente* se se explica *politicamente*, na medida em que o homem ainda não é concebido por ele (como já salientamos) como “indivíduo” distinto do “cidadão”, ou seja, do membro da sociedade política. (De resto, o próprio Jaeger, que propôs a releitura de todo Platão segundo o critério político, demonstrou que a “política” platônica é justamente isso, e que o Estado platônico não é senão a imagem aumentada do homem: formar o verdadeiro Estado significa, para Platão, formar o verdadeiro homem<sup>4</sup>.)

Um segundo tipo de problemas mostra-se igualmente danoso ao propósito de se compreender a *República* e o espírito que a anima. Referimo-nos aos problemas levantados pelas interpretações que pode-

---

2. Taylor, *Platone*, pp. 413s.

3. Taylor, *Platone*, pp. 414.

4. Jaeger, *Paideia*, II, *passim*.

mos chamar “politizantes” as quais, tendo reconhecido a natureza política do discurso platônico, entenderam-nas servindo-se de categorias da política moderna como de normas de exegese, comparação crítica e juízo de valor<sup>5</sup>. Essas interpretações incidem no mesmo erro das acima mencionadas, na medida em que admitem que “Estado” e “política” possam ter somente a acepção que hoje possuem e, mais ainda, entendem erradamente de modo bem mais grave a natureza do discurso platônico, reduzindo-o a uma dimensão ainda mais reduzida, como veremos em seguida.

Falou-se, por exemplo, de um “comunismo” e de um “socialismo” platônicos, sobretudo a propósito da necessidade de pôr em comum todos os bens (incluindo a família e os filhos) proclamada por Platão para a classe destinada a ser guardiã do Estado, ao passo que tais doutrinas platônicas não têm senão pontos acidentais em comum com o comunismo, bem como fundamentos teóricos e motivações espirituais que nada têm a ver com o comunismo moderno.

Na vertente oposta não faltaram, sobretudo na Alemanha, tentativas de encontrar na *República* traços característicos do nazismo.

Dentro desse clima, teve origem a obra célebre de Karl Popper (que obteve ampla difusão, sobretudo nos países anglo-saxônicos) na qual a concepção do Estado de Platão não somente é qualificada de conservadora e reacionária, mas também de acentuadamente totalitária. Platão é apontado como o primeiro grande inimigo da *sociedade aberta* (a tríade popperiana dos inimigos da “sociedade aberta” é constituída, além de Platão, por Hegel e Marx), a saber, da sociedade aberta ao futuro e capaz, sob a luz da razão, de caminhar no desconhecido e no incerto e de, pouco a pouco, construir a própria segurança e liberdade. Ao contrário, Platão seria o fator de uma “sociedade fechada”, rigidamente atada a estruturas imóveis e na qual as instituições (nelas incluídas as castas) são tabus sagrados. O Estado platônico seria, em suma, a *negação da liberdade*. Platão seria o inimigo da sociedade democrática e da democracia<sup>6</sup>.

---

5. Cf. em particular as obras de Popper e de Crossman citadas na nota 4 do capítulo precedente.

6. A obra de Popper encontra-se também em língua portuguesa: *A sociedade aberta e seus inimigos*, Belo Horizonte-São Paulo, Ed. Itatiaia-Edusp, 2ª ed., 1977. (N.d.T.)

A partir da obra de Popper, surgiu toda uma literatura, e não poucos foram os estudiosos que, refutando a interpretação totalitária de Platão, chamaram a atenção para temas e sugestões de espírito democrático e liberal presentes e operantes nos escritos do nosso filósofo<sup>7</sup>.

Como se vê, ao se pretender ler a *República* em função das categorias próprias das ideologias políticas modernas, pode-se nela encontrar tudo e o contrário de tudo, seja o totalitarismo (de direita e de esquerda) seja a sua negação: em todo caso, é certo que, dessa maneira, se atira o significado autêntico do discurso político de Platão, que não é apenas ideologia mas, sobretudo, filosofia, metafísica e até escatologia do Estado.

Portanto, a perspectiva correta de leitura da *República*, uma vez desimpedido o terreno dos equívocos que acabamos de enumerar, permanece a que acima foi indicada: *Platão quer conhecer e formar o Estado perfeito para conhecer e formar o homem perfeito*.

O homem é a sua alma, dissera Sócrates<sup>8</sup>. E Platão reforça essa afirmação não somente nos diálogos “místicos”, mas exatamente na *República*, onde a leva às últimas consequências: o Estado, como veremos, é a alma ampliada, e veremos estabelecer-se entre a alma e o Estado essa correlação recíproca: se é verdade que o Estado é uma projeção ampliada da alma, não menos verdade é que, finalmente, a sede autêntica do verdadeiro Estado e da verdadeira política é justamente a alma, e a verdadeira Cidade é a “cidade interior”, que não está fora, mas *dentro do homem*<sup>9</sup>.

## 2. O Estado perfeito e o tipo de homem que a ele corresponde

O problema do qual parte Platão para a construção do seu Estado ideal nasce da necessidade de responder de maneira definitiva às críticas dissolventes que a sofística (em particular na sua corrente

---

7. Cf. especialmente a obra de Levinson, *In Defense of Plato*, e os vários ensaios de diversos autores recolhidos e publicados por R. Bambrough, *Plato, Popper and Politics*, Cambridge-Nova Iorque 1967.

8. Cf., no volume I, toda a seção dedicada a Sócrates, pp. 243ss.

9. Cf., mais adiante, pp. 270ss.

degenerada de políticos sofistas cujo expoente, Trasímaco, figura de modo emblemático entre as personagens da *República*) levantava contra a justiça, e das quais já falamos em seu devido lugar<sup>10</sup>. Nenhum dos argumentos tradicionais era capaz de responder a essas críticas, porque nenhum atingia a questão no seu fundo. Daqui a necessidade de formular a pergunta de modo radical e de dar-lhe uma resposta igualmente radical: *que é a justiça* (qual a sua essência ou natureza)? Que *valor* tem ela para o homem? A justiça possui uma validade interior ou, então, apenas uma utilidade meramente exterior, convencional, legal?

Já que a justiça tem a sua sede no indivíduo e exatamente por isso no Estado, no primeiro em proporções pequenas, no segundo em grandes proporções, será oportuno examiná-la onde ela reside na sua forma ampliada para melhor compreendê-la também onde se encontra na sua forma mais reduzida. Eis a passagem na qual Platão exprime esse conceito e que constitui uma das principais chaves de leitura de toda a *República*:

— Respondi, pois [...] que a investigação para a qual nos dispúnhamos [i.é, resolver os problemas levantados em torno à justiça] não era fácil mas exigia, segundo acreditava, uma visão penetrante. Ora, já que não somos capazes de tanto parece-me, acrescentei, que a investigação pode ser feita da seguinte maneira: se alguém ordenasse aos que têm a vista curta ler de longe letras pequenas, e um deles se lembrasse que as mesmas letras se encontram em outra parte em grandes caracteres e sobre uma extensão maior, seria, penso, uma grande sorte para este poder ir primeiro ler as letras grandes e depois examinar as pequenas para ver se são as mesmas.

— Sem dúvida, disse Adimanto, mas o que vês de semelhante, caro Sócrates, na investigação em torno da justiça?

— Já vou dizer-te, respondi. Há uma justiça do indivíduo singular e há também a de todo o Estado?

— Certamente, disse ele.

— Mas o Estado é maior do que o indivíduo singular?

— É maior.

— Portanto, é provável que haja uma justiça maior no que é maior e mais fácil de se apreender. Assim, se quiseses, procuraremos primeiro o que é a justiça nos Estados; depois a observaremos, da mesma maneira, nos indivíduos, buscando na natureza do menor a semelhança com o maior.

---

10. Ver o volume I, pp. 234ss.

— Parece-me, disse ele, que está muito bem dito.

— Pois bem, respondi, se considerássemos o Estado na sua gênese, veríamos com ele nascer a justiça e também a injustiça.

— É provável, disse ele.

— Assim, no formar-se do Estado não se pode esperar ver melhor o que procuramos?

— Muito melhor.

— Acreditais que convenha tentar levar a termo essa empresa? Penso que não seja coisa fácil; portanto, reflete bem.

— Já pensamos, disse Adimanto; faze o que acabas de propor<sup>11</sup>.

Por que e como nasce o Estado?

Porque cada um de nós não é “autárquico”, ou seja, porque não basta a si mesmo<sup>12</sup>. O tufo donde nasce o Estado é a nossa necessidade. E as nossas necessidades são múltiplas, de modo que cada um de nós necessita não de um ou de poucos, mas de muitos outros homens que atendam a essas necessidades. Nasce assim diferentes profissões que somente homens diversos podem exercer adequadamente. Com efeito, cada homem não nasce em tudo semelhante aos outros, mas com diferenças naturais e apto a fazer trabalhos diferentes<sup>13</sup>.

Mas o Estado, além da classe que se aplica às profissões de paz, que tem em vista satisfazer às necessidades essenciais da vida, tem igualmente necessidade de uma classe de guardiães e guerreiros. Com efeito, com o crescer das necessidades, o Estado deve anexar outros territórios ou então, simplesmente, defender-se daqueles que, por razões análogas, quisessem apoderar-se de territórios que lhe pertencem<sup>14</sup>. Ora, os guardiães do Estado, em razão do mesmo princípio acima exposto, devem ser dotados, antes de tudo, de uma índole apropriada: o guardião deve ser como um cão de boa raça, dotado ao mesmo tempo de mansidão e de ousadia; deve ser forte e ágil no físico, irascível, valente e amante do saber na alma<sup>15</sup>. Além disso, se para a primeira classe de cidadãos não era necessária uma educação especial, pois as profissões usuais são fáceis de aprender, para a clas-

---

11. *República*, II, 368 c-369 b.

12. Cf. *República*, II, 369 b.

13. Cf. *República*, II, 369 c ss.

14. Cf. *República*, II, 373 c ss.

15. Cf. *República*, II, 375 a ss.

se dos guardiães do Estado é necessária uma educação muito acurada. A cultura (poesia e música) e a ginástica serão os instrumentos mais idôneos para educar o corpo e a alma do guardião. Trata-se da antiga paideia helênica, que porém Platão reforma de maneira bem determinada<sup>16</sup>. A poesia da qual se alimentará a alma dos jovens no Estado perfeito deverá ser purificada de tudo o que é moralmente indecente e indecoroso, e de tudo o que é falso, sobretudo no que diz respeito às narrações em torno aos Deuses<sup>17</sup>. Analogamente, no que se refere à música, serão eliminadas as harmonias langorosas que tornam a alma efeminada, e serão conservadas somente aquelas capazes de infundir coragem na guerra e espontaneidade nas obras de paz; assim se escolherão somente os ritmos apropriados e simples<sup>18</sup>. Também a ginástica deve ser apropriada e simples e não cair em nenhuma forma de excesso<sup>19</sup>. Ela andarão junto com a educação da alma, já que a alma boa com a sua “virtude” pode tornar bom o corpo, mas não vice-versa<sup>20</sup>. E o fim último da ginástica deverá ser não somente e não tanto a robustez do corpo quanto também a robustez do elemento da nossa alma do qual procede a coragem<sup>21</sup>. A educação musical, pois, forma e robustece a parte racional da alma; a educação física, por meio do corpo, forma e robustece a parte irascível da alma; uma e outra produzem no homem acordo e harmonia perfeita.

A distinção das classes não está ainda completa. Com efeito, entre os guardiães será necessário distinguir aqueles que deverão *obedecer* e aqueles que deverão *mandar*. Esses últimos serão os dirigentes do Estado e deverão ser, exatamente, aqueles que, mais que todos, tenham amado a Cidade e, ao longo da vida, tenham realizado com maior zelo o que para ela é útil e bom (esses, como veremos, são os filósofos verdadeiros, que constituem a terceira classe)<sup>22</sup>.

Essas três classes sociais, tão célebres e sobre as quais tanto se discutiu, nada têm a ver com as *castas*, na medida em que não são

---

16. Cf. *República*, II, 376 d ss. e III, *passim*.

17. Cf. *República*, II, 377 b; III, 398 a.

18. Cf. *República*, III, 398 c ss.

19. Cf. *República*, III, 403 c ss.

20. Cf. *República*, III, 403 d.

21. Cf. *República*, III, 410 b ss.

22. Cf. *República*, III, 412 b ss.



fechadas, mas abertas, embora em medida assaz moderada. Com efeito, se é verdade que no fundamento da distinção de classes está uma diferente *índole humana*, não menos verdade é que, de pais de determinada índole podem, embora raramente, nascer filhos de natureza e índole diferente e, então, eles passarão para a classe que tem índole correspondente à sua, tanto da mais alta para a mais baixa quanto vice-versa<sup>23</sup>.

À primeira classe, formada por camponeses, artesãos e comerciantes é concedida a posse de bens e de riquezas (não muitas, mas também não muito escassas). Porém aos defensores do Estado não será concedida nenhuma posse de bens e riquezas; terão habitação e mesa comuns, e receberão víveres da parte dos outros cidadãos como compensação pela sua atividade. Esta limitação torna-se necessária em razão do bem superior e da felicidade do Estado: com efeito, não é somente uma classe que deve ser particularmente feliz no Estado perfeito já que, em vista da equilibrada felicidade do Estado na sua inteireza, cada classe deve participar da felicidade somente na medida em que a sua natureza o permite<sup>24</sup>.

Os guardiães, além disso, devem cuidar que no Estado assim construído não se introduzam mudanças que poderiam arruiná-lo. Deverão estar atentos para que na primeira classe não penetre demasiada riqueza (que produz ócio, luxo e amor de novidades) como nem pobreza (que produz os vícios opostos, além do desejo de novidade), também para que o Estado não se torne demasiado grande nem demasiado pequeno, para que a índole e a natureza dos indivíduos correspondam às funções que exercem, para que se proceda à educação adequada dos melhores jovens, para que não se mudem as leis que regem a educação, e para que não se mude o ordenamento do Estado<sup>25</sup>.

Agora que o Estado ideal foi delineado, é possível ver qual seja a natureza e o valor da justiça. E para individuar exatamente a justiça é necessário determinar as quatro virtudes fundamentais (as conhecidas virtudes cardeais, isto é, além da *justiça*, a *sapiência*, a *fortaleza*, e a *temperança*). O Estado perfeito deverá necessariamente possuí-las, todas as quatro.

---

23. Cf. *República*, III, 415 a-d; IV, 423 c-d.

24. Cf. *República*, IV, 419 a ss.

25. Cf. *República*, IV, 423 c ss.

O Estado que descrevemos possui a *sapiência* (σοφία) porque tem *bom conselho* (εὐβουλία) e o bom conselho é uma ciência (ἐπιστήμη) distinta das ciências e técnicas particulares, tendo como objeto o modo correto de comportar-se do Estado com relação a si mesmo e com relação aos outros Estados, e é possuída somente pelos guardiães perfeitos, ou seja, pelos governantes. O Estado é sábio pela classe dos seus governantes<sup>26</sup>.

A *fortaleza* ou *coragem* (ἀνδρεία) é a capacidade de conservar com constância a opinião reta em matéria de coisas perigosas ou não, sem deixar-se vencer pelos prazeres ou pelas dores, pelos medos ou pelas paixões. A fortaleza é virtude própria sobretudo dos guerreiros e o Estado é forte pela classe dos seus guerreiros<sup>27</sup>.

A *temperança* (σωφροσύνη) é uma espécie de ordem, de domínio ou disciplina (ἐγκράτεια) dos prazeres e dos desejos. É a capacidade de submeter a parte pior à parte melhor. Essa virtude se encontra particularmente na terceira classe dos cidadãos, mas não é exclusiva dela e se estende por todo o Estado, fazendo com que as classes inferiores estejam em perfeita harmonia com as superiores. O Estado temperante é aquele no qual os mais fracos estão de acordo com os mais fortes e os inferiores em plena harmonia com os superiores<sup>28</sup>.

Finalmente, chegamos à *justiça* (δικαιοσύνη). Ela coincide com o próprio princípio segundo o qual o Estado ideal é construído, ou seja, com o princípio segundo o qual *cada um deve fazer somente aquilo que por natureza e, portanto, por lei, é chamado a fazer*. Quando cada cidadão e cada classe atende às próprias funções do melhor modo, então a vida do Estado se desenrola de maneira perfeita e temos exatamente o Estado justo<sup>29</sup>.

Se, como vimos no início, o Estado não é senão a ampliação do homem e da sua alma, às três classes sociais do Estado deverão corresponder três formas ou faculdades na alma:

Ora, não nos é acaso [...] absolutamente necessário convir que em cada um de nós existem as mesmas formas e características que há também no

---

26. Cf. *República*, IV, 428 b ss.

27. Cf. *República*, IV, 429 a ss.

28. Cf. *República*, IV, 430 d ss.

29. Cf. *República*, IV, 432 b ss.

Estado? Pois, na verdade, elas não apareceram no Estado providas de outra origem<sup>30</sup>.

Mas eis a prova sobre a qual Platão fundamenta a tríplice distinção das faculdades da alma. Verificamos em nós três diferentes atividades: *a)* pensamos; *b)* nos inflamamos e nos enchemos de ira; *c)* desejamos os prazeres da geração e da nutrição. Ora, não é possível que desempenhemos essas três atividades com a mesma faculdade, porque,

[...] a mesma coisa nunca será capaz de fazer ou sofrer juntamente coisas contrárias na mesma parte e sob o mesmo respeito<sup>31</sup>.

Com efeito, justamente assim se comportam as três atividades que acabamos de enumerar: fazem e sofrem coisas contrárias em relação ao mesmo objeto. Diante dos mesmos objetos, verificamos que há em nós uma tendência que nos impele para eles, e é o *desejo*, outra que nos retém em face deles e sabe dominar o desejo, e é a *razão*. Mas há uma terceira tendência, aquela pela qual nos enchemos de *ira* e que não é nem razão nem desejo. Ela é diferente da razão porque é passional, mas também é diferente do desejo porque pode ser oposta a ele (por exemplo quando ficamos irados por ter cedido ao desejo como a uma força que nos fez violência). Por conseguinte, assim como três são as classes do Estado, assim são três as partes da alma: a *racional* (λογιστικόν), a *irascível* (θυμοειδής) e a *apetitiva* (ἐπιθυμητικόν); pela sua natureza, a irascível está do lado da razão, mesmo não sendo razão, mas pode igualmente aliar-se com a parte mais baixa da alma, se for estragada pela má educação.

Essa correspondência entre as classes do Estado e as faculdades da alma implica uma conseqüente correspondência entre as virtudes do Estado e as virtudes do cidadão. Eis a página paradigmática na qual Platão fixa, em analogia com as virtudes da Cidade, as virtudes cardeais do homem:

— Penso que diremos também, Glauco, que o homem é justo do mesmo modo que a Cidade é justa.

— É uma conclusão necessária.

---

30. *República*, IV, 435 e.

31. *República*, IV, 436 b.

— Mas eis o de que não nos esquecemos de modo algum, a saber, de que a Cidade era justa porque sendo nela três as classes, cada uma cumpre a sua função.

— Não creio, disse ele, que o tenhamos esquecido.

— Devemos também lembrar-nos no que diz respeito a nós mesmos que, cada uma das faculdades cumprindo a sua função, esse será justo e fará o que deve.

— Disso devemos bem lembrar-nos, replicou ele.

— Portanto, à parte *racional* convém mandar, como quem é sábia e tem a incumbência de velar sobre toda a alma, e à parte *irascível* ser súdita e auxiliar dela?

— Sem dúvida.

— Como antes dissemos, não será a boa mescla da música e da ginástica que as porá de acordo entre si, estimulando a uma e alimentando-a com belos discursos e ensinamentos, distendendo a outra e exortando-a, acalmando-a com a harmonia e o ritmo?

— Certamente, disse ele.

— Ora, essas duas faculdades, assim educadas e instruídas verdadeiramente a fazer o que lhes é próprio, deverão governar a *faculdade do desejo* que, em cada um é a parte maior da alma e que, pela sua natureza, é insaciável de riquezas; devem vigiá-la para que não aconteça que, saciando-se com os chamados prazeres do corpo, cresça e se torne forte e não só não cumpra mais o seu ofício, mas procure submeter e dominar também aquelas partes que não lhe dizem respeito, e assim perturbe a vida de todas.

— Exatamente, disse ele.

— Estas duas portanto, disse eu, acaso não guardariam da maneira mais bela toda a alma e todo o corpo dos inimigos externos, uma aconselhando, a outra combatendo, esta porém obedecendo a quem manda e cumprindo com fortaleza o que foi decidido pelo conselho?

— Assim é.

— E também não chamaremos de forte um indivíduo em razão dessa parte da sua alma, quando a sua faculdade irascível (*θυμοειδής*) saiba mantê-lo em meio às dores e aos prazeres fiel ao que por parte da razão lhe foi dito ser temível ou não?

— E com justiça, disse ele.

— E sábio chamaremos um indivíduo em razão dessa pequena parte que nele governa e formula tais preceitos, tendo ela também [i.é. como os governantes do Estado] em si mesma a ciência do que é conveniente a cada parte e à comunidade das três.

— Exatamente.

— E então? Não chamaremos de temperante um indivíduo em razão da amizade e do acordo das três partes, quando a que manda e as duas que

obedecem estão de acordo em que a razão deva governar e não se revoltam contra ela?

— Efetivamente, disse ele, a temperança não é senão isto tanto na Cidade como no indivíduo<sup>32</sup>.

É claro então que, sendo a justiça a disposição das faculdades da alma que faz com que cada uma cumpra a função que lhe é própria (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) e, de acordo com a sua natureza, domine ou se deixe dominar, ela é algo que diz respeito não à atividade exterior, mas à interior, ou seja, à própria vida da alma. Com isso se resolve igualmente o problema do *valor* da justiça. Ela é *segundo a natureza* e é, como a virtude em geral, saúde, beleza, estado de bem-estar da alma, ao passo que a injustiça e o vício são a feiúra e a doença da alma. E como o Estado feliz é somente aquele que cumpre ordenadamente as suas funções segundo a justiça e as outras virtudes, assim alma feliz é somente aquela que desenvolve as suas atividades ordinárias segundo a justiça e as outras virtudes, ou seja, de acordo com o que é a sua natureza verdadeira (κατὰ φύσιν)<sup>33</sup>.

### 3. O sistema da comunidade de vida dos guerreiros e a educação da mulher no Estado ideal

Antes de tratar dos Estados degenerados, Platão aprofunda dois grupos de questões, o primeiro dos quais consiste numa série de consequências que derivam do fato de ter posto o princípio de que a classe dos guardiães do Estado *deve ter todas as coisas em comum*: além da habitação e da mesa, também as mulheres, os filhos, a criação e a educação da prole<sup>34</sup>.

Uma primeira consequência derivada por Platão é a de entregar às mulheres dos guardiães as mesmas casas entregues aos homens e, portanto, a de educar as mulheres com a mesma paideia ginástico-musical da qual acima se falou. A reforma que Platão propõe é verdadeiramente revolucionária para o seu tempo, uma vez que, em

---

32. *República*, IV, 441 d-442 d.

33. Cf. *República*, IV, 444 d.

34. Cf. *República*, V, 449 c ss.

geral, o grego recolhia a mulher no recinto das paredes domésticas, confiava-lhe a administração da casa e a criação dos filhos e a mantinha longe das atividades de cultura e de ginástica, das atividades bélicas e políticas.

Eis o raciocínio sobre cujo fundamento Platão opera a inversão conceitual da função da mulher grega:

— Não há pois, meu amigo, nenhum ofício da administração do Estado próprio da mulher *porque mulher*, nem do homem *porque homem*, mas as disposições da natureza estão igualmente repartidas entre os dois sexos, a mulher é chamada pela natureza a todas as funções, assim como o homem; apenas ela é, em todas, mais fraca que o homem.

— Certamente.

— Sendo assim, iremos impor todos os ofícios ao homem e nenhum à mulher?

— E como?

— Mas diremos que existe, creio, uma mulher que é apta para a medicina e outra não, uma mulher que tem aptidões para as artes das Musas e outra que não tem.

— Certamente.

— E haverá uma mulher que tem disposições para a ginástica e para a guerra e outra que é pacífica e inimiga da ginástica?

— Penso que sim.

— E também uma mulher que é amiga da sapiência e outra que é inimiga da sapiência. Uma corajosa e outra não-corajosa?

— Também isso.

— Portanto existe a mulher que serve para ser guardiã e outra que não serve; e não foi em razão dessas qualidades que escolhemos a natureza dos guardiães?

— Exatamente.

— Assim, tanto no homem como na mulher há a mesma disposição para a guarda do Estado, excetuando o fato de que um é mais forte do que a outra<sup>35</sup>.

Assim sendo, essa mesma natureza que há na mulher e no homem deverá ser educada da mesma maneira; as mulheres, como os homens, se exercitarão despidas nas palestras, revestidas de virtude e não de roupas e, sem dever ocupar-se de outra coisa, tomarão parte

---

35. *República*, V, 455 d-456 a.

na guarda do Estado e também na guerra (haverá somente o cuidado de confiar-lhes tarefas menos pesadas, em razão do seu menor vigor por relação aos homens)<sup>36</sup>.

Uma segunda consequência, que deriva imediatamente da anterior, é a eliminação do instituto da família para a classe dos guardiães, já que as mulheres (assim como os homens) não deverão ocupar-se de outra coisa a não ser da guarda do Estado (a família é mantida, assim como a propriedade, para a classe inferior). As mulheres dos guardiães serão comuns e também os filhos serão comuns<sup>37</sup>.

As núpcias serão reguladas pelo Estado e declaradas sagradas, e se procederá de maneira que as mulheres mais dotadas se unam aos homens igualmente mais dotados, de sorte a que a raça se reproduza da melhor maneira possível. Além disso, o Estado usará de todas as indústrias oportunas, a fim de que as melhores entre todas se unam aos melhores entre todos, o maior número possível de vezes. E os filhos desses casais serão criados, ao passo que não o serão os filhos dos casais piores, sem que porém isso se torne conhecido. Haverá a simulação de um sorteio para os casais, mas de tal sorte que se obtenha sempre o efeito desejado<sup>38</sup>.

Os filhos serão imediatamente tirados das mães; mães e pais não deverão reconhecer os filhos. Além disso, somente homens entre trinta e cinquenta e cinco anos e mulheres entre vinte e quarenta anos terão direito de gerar filhos. Se um filho for concebido em união de homens e mulheres não em regra com a idade, não se deixará que nasça e, se nascer, será exposto e não será criado<sup>39</sup>.

Todas as crianças que nasceram entre o sétimo e o décimo mês a partir do dia em que o homem e a mulher tiverem celebrado as núpcias deverão ser considerados seus filhos e filhas. Por sua vez, eles chamarão pai e mãe todos os homens e todas as mulheres que contraíram matrimônio entre o décimo e o oitavo mês anterior ao seu nascimento. Por conseguinte, todos os que nasceram no período em que seus pais e suas mães procriavam tratar-se-ão entre si por irmãos e irmãs<sup>40</sup>.

---

36. Cf. *República*, V, 457 a.

37. Cf. *República*, V, 457 c-d.

38. Cf. *República*, V, 458 e ss.

39. Cf. *República*, V, 460 b ss.

40. Cf. *República*, V, 461 d.

São essas as leis do Estado platônico que, como é óbvio, suscitaram as reações mais ardorosas e por muitos foram consideradas simplesmente absurdas. Mas antes de proceder à sua avaliação, convém entender a intenção que as anima. Platão quer tirar dos guardiães uma *família sua particular* para oferecer-lhes uma muito maior. Com efeito, não somente a posse de bens materiais divide os homens, mas também a posse daquele bem peculiar que é a família desperta de várias maneiras o egoísmo humano. Tendo posto em comum também a família, os guardiães de nada mais poderão dizer “é meu”, porque tudo absolutamente será comum, à exceção do corpo.

Eis a passagem mais significativa a esse respeito, que é indispensável meditar se se quiser captar o sentido próprio do comunismo platônico:

— Há um mal maior para o Estado do que aquele que o desmembra e de um produz muitos? ou um maior bem do que aquele que o articula e faz com que seja uno?

— Não, não há.

— Ora, a comunhão dos prazeres e das dores não é o que o articula quando os cidadãos, na medida do possível, juntamente se alegram e se entristecem pelos mesmos ganhos e pelas mesmas perdas?

— É exatamente assim, disse ele.

— Tornar privado esse sentimento acaso não o divide, quando uns estarão muito alegres e os outros muito tristes a respeito dos mesmos acontecimentos que afetam o Estado e os cidadãos no Estado?

— Como não?

— E essa consequência não deriva do fato de que no Estado não há uma só voz dos cidadãos a dizer *meu e não meu*, o mesmo acontecendo a respeito de algo que não lhes é *próprio*?

— Sem dúvida.

— Ao contrário, no Estado em que o maior número de cidadãos, a respeito da mesma coisa e segundo o mesmo sentido diz juntamente *é meu e não é meu*, não haverá um ótimo governo?

— Sim, ótimo.

— E não é também o que melhor se assemelha a um único indivíduo? Por exemplo, quando em algum de nós se fere um dedo, toda a comunidade das partes do corpo com a alma, ordenada sob o princípio que a rege, sofre com a parte ferida e é assim que dizemos que o homem tem uma ferida no dedo; e o mesmo se diga de qualquer outra parte do homem, quanto à dor se é ferida, e quanto ao prazer se sara.



— O mesmo, disse ele; e quanto ao que perguntas, o Estado melhor governado é o que mais se aproxima do modelo do indivíduo.

— Se acontece algo de mal ou de bom a um único cidadão, esse Estado será, penso, o primeiro a dizer que é a ele que acontece e juntamente ficará alegre ou triste<sup>41</sup>.

Levando-se em conta essas afirmações, é claro que o comunismo platônico não tem nada a ver com o coletivismo moderno, seja por razões históricas, seja por razões teóricas. O coletivismo moderno, do ponto de vista histórico, supõe a revolução industrial, o capitalismo, o proletariado da grande cidade, e se aplica sobretudo à esfera econômica; do ponto de vista teórico, ele nasce de uma concepção materialista do homem. Ao contrário, o comunismo platônico nasce de instâncias completamente diferentes, ou seja, exatamente, da exigência de ter a classe dos guardiães totalmente disponível para o governo e para a defesa do Estado e deixa completamente de fora a classe trabalhadora que, sozinha, produz e administra toda a riqueza. Além disso, as motivações teóricas desse comunismo são decididamente espiritualistas e quase ascéticas.

Os guardiães da Cidade platônica, diz muito bem Taylor, “estão mais na posição de uma ordem monástica militar da Idade Média do que na de uma burocracia coletivista”<sup>42</sup>. Analogamente observa Jaeger: “Mais tarde a Igreja, em face da sua classe dominante, o clero, resolveu o mesmo problema com o celibato obrigatório dos padres. Mas para Platão que, de resto, viveu da sua parte como um celibatário, a solução não podia ser esta não só pela razão negativa, a saber, que para ele o matrimônio não era ainda moralmente inferior ao celibato, mas porque a minoria dominante no seu Estado representa, física e espiritualmente, a *elite* da população, e é necessário que justamente dela nasça a nova *elite*. Assim o motivo da proibição de toda posse individual, mesmo da posse de uma mulher, combina-se com o princípio da seleção racial no conduzir à teoria da comunidade de mulheres e filhos para os guerreiros”<sup>43</sup>.

Em todo caso, para voltar à questão de fundo, permanece verdade que, por mais nobre que tenha sido o fim almejado por Platão

---

41. *República*, V, 462 a-e.

42. Taylor, *Platone*, p. 432.

43. Jaeger, *Paideia*, II, p. 418.

(unificar a Cidade como uma grande família, cortando pela raiz tudo o que fomenta os egoísmos humanos), os meios que indicou não somente se mostram inadequados, mas decepcionantes. Considerando bem, em todas essas doutrinas o erro fundamental permanece o mesmo, e consiste em considerar a raça mais importante do que o indivíduo, a coletividade mais do que o sujeito singular. Platão, como todos os gregos antes dele (e também depois dele, até o aparecimento das correntes helenísticas), não teve claro o conceito de homem como indivíduo e como singular único e não-repetível, e não logrou entender que nesse ser uma *individualidade* singular e não repetível está o supremo valor do homem<sup>44</sup>.

#### 4. O filósofo e o Estado ideal

No quadro do Estado ideal aqui reconstruído, falta ainda a parte mais significativa, vale dizer, a caracterização específica dos “governantes” ou “regentes” supremos do Estado e sua peculiar *paideia* ou *educação*. É exatamente a concepção da natureza dos governantes que revela, além do fundamento teórico, a possibilidade de realização do Estado platônico. Conhecemos já a tese e ela pode ser resumida dessa maneira: condição necessária e também suficiente para que se realize o Estado ideal é que os filósofos se tornem governantes e os governantes, filósofos. Portanto, o filósofo não somente projeta teoricamente o Estado perfeito, mas é também só o filósofo que pode realizá-lo e fazê-lo entrar na história. Eis a célebre afirmação platônica:

— Mas presta atenção no que eu digo.

— Fala, disse ele.

— Se, continuei, *ou os filósofos não sejam reis na sua cidade ou os que ora se dizem reis e soberanos não se entreguem honesta e convenientemente a filosofar, e uma coisa e outra não coincidam na mesma pessoa, isto é, o poder político e a filosofia*, e se, de outra parte, não sejam afastados dos

---

44. Como veremos mais adiante (pp. 272ss.), Platão chega, por intuição, a algumas asserções que, se conscientemente aprofundadas, teriam podido levar à descoberta do indivíduo e do seu valor; mas ele utilizou aquelas asserções em direção oposta.

negócios públicos aqueles muitos que tendem separadamente a uma e a outra coisa, não haverá, caro Glauco, repouso dos males para o Estado e, creio, nem mesmo para o gênero humano a menos que a constituição que ora traçamos não se mostre possível e não veja a luz do sol<sup>45</sup>.

Afirmiação solenemente repetida e estendida, no que concerne à sua possibilidade, não só ao presente mas também ao passado e ao futuro:

Obrigados pela verdade, dizíamos que nem Estado nem Governo e, deste modo, nem mesmo um homem, poderia tornar-se perfeito *antes que a estes poucos filósofos*, chamados agora não de maus, mas tidos como inúteis, *não aconteça por uma sorte favorável*, queiram eles ou não, *a necessidade de assumir o cuidado do Estado, e à cidade de obedecer-lhes; ou então que aos filhos dos poderosos ou reis de agora ou a esses mesmos alguma divina inspiração não infunda o amor da verdadeira filosofia*. Que seja impossível acontecer uma dessas duas coisas ou as duas juntamente, não há razão nenhuma para afirmá-lo; senão, seríamos com razão expostos ao ridículo por estar nos entretendo acerca de quimeras. Ou não é assim?

— É assim, certamente.

— Tenha pois acontecido ou não aos perfeitos filósofos essa necessidade de governar o Estado *no tempo infinito que já passou*, ou aconteça agora em algum país bárbaro longe daqui e fora do nosso conhecimento, ou venha a acontecer *no futuro*, ao menos isto estamos prontos a sustentar, a saber, que o Estado que descrevemos foi, é e será tal, todas as vezes que esta Musa filosófica *se tornar senhora da cidade*. Com efeito, nem é impossível que tal aconteça nem nós dizemos coisas impossíveis; mas que sejam difíceis somos os primeiros a admiti-lo.

— Assim parece também a mim, disse ele<sup>46</sup>.

Qual seja a significação desta afirmação (que Platão introduz com circunspeção, para que seu aparente caráter paradoxal não prejudique o seu valor de verdade, mas ao mesmo tempo, com extrema decisão), é agora fácil determinar desde que se tenham presentes o conceito de filosofia acima exposto e, particularmente, os resultados da “segunda navegação” Colocar o filósofo como construtor e regente do Estado significa *colocar o Divino e o Absoluto como medida suprema e, portanto, fundamento do Estado*. O filósofo, depois de ter

---

45. *República*, V, 473 c-d.

46. *República*, VI, 499 b-d.

alcançado o divino, contempla-o e o imita, plasma a si mesmo de acordo com ele e, por conseguinte, posto à frente do Estado, plasma e conforma o Estado segundo a mesma medida.

Eis uma passagem fundamental da *República* na qual Platão expressamente trata desse conceito:

— De fato, Adimanto, para quem tem verdadeiramente o seu pensamento voltado para o que é [= o ser supra-sensível], não há tempo de descanso para olhar para baixo, para os afazeres dos homens e, ao fazer-lhes a guerra, encher-se de inveja e má vontade; mas olhando e contemplando coisas bem ordenadas e sempre idênticas que entre si, nem fazem nem sofrem injúria, mas estão sempre no seu lugar e obedecendo à razão, a essas ele as imita e, quanto possível, se torna semelhante a elas. Ou crês que seja possível não imitar uma coisa com a qual se vive e que se admira?

— É impossível, disse.

— *O filósofo, portanto, entretendo-se sempre com o que é divino e ordenado, torna-se ele também divino e ordenado na medida em que é possível ao homem*; mas em todas as coisas se encontra sempre algo que censurar.

— Exatamente assim.

— Se, por conseguinte, ele se visse na necessidade de adaptar aos costumes públicos e privados o que ele vê lá no alto [= o divino] e *não contentar-se só com plasmar-se a si mesmo*, crês que será ele um mau artifice de temperança, de justiça, e de todas as outras virtudes cívicas?

— De modo algum, disse ele.

— Mas quando a maioria cair na conta de que falamos a verdade a respeito do filósofo, continuará a hostilizá-lo e a não acreditar em nós quando dizemos que *o Estado não poderá ser feliz enquanto seu plano não for traçado por aqueles pintores que utilizam um modelo divino*?

— Não continuará a hostilizá-lo, desde que entenda isso. Mas, de que modo será esse plano?

— Tomando a Cidade e os costumes dos homens como se fossem uma tela, primeiramente deverão limpá-la bem, o que não é fácil; mas podes acreditar que logo se distinguirão dos outros ao não querer ocupar-se de indivíduo nem de Cidade nem de escrever-lhes as leis, antes de recebê-los limpos ou de limpá-los eles mesmos.

— Com razão, disse ele.

— Depois disso crês que já podem traçar a figura da constituição?

— Porque não?

— Penso, pois, que ao executá-la deverão olhar continuamente de uma parte e de outra, *de um lado ao que é justo por si mesmo, belo e sensato e*

*a outras virtudes semelhantes, de outro ao que podem fazer nos homens, misturando e temperando a cor humana com diversas ocupações, inspirando-se no exemplar que Homero, quando o encontrou entre os homens, chamou divino e semelhante aos Deuses.*

— Muito bem, disse ele.

— E em parte deverão apagar, em parte pintar de novo até que façam os costumes humanos, *na maior medida possível, caros a Deus*<sup>47</sup>.

O discurso platônico alcança, pois, a máxima clareza desejável, proclamando a suprema Idéia do Bem, ou seja, o Bem em si como “modelo” supremo ou “paradigma” do qual o filósofo deve servir-se para regular a própria vida e a vida do Estado<sup>48</sup>. Com isso, o Estado platônico alcança sua plena definição: ele pretende a entrada do Bem na comunidade dos homens por meio daqueles poucos homens (justamente os filósofos) que souberam elevar-se à contemplação do Bem. E já que, como vimos, a Idéia do Bem é o divino no mais alto grau, o Estado platônico torna-se, por conseguinte, a tentativa de organizar a vida associada dos homens na base do mais elevado fundamento teológico. O Divino torna-se, assim, além de fundamento do ser e do cosmo, e da vida privada dos homens, também o fundamento da vida dos homens na dimensão política, o eixo fundamental verdadeiro da polis<sup>49</sup>.

A esse propósito, Jaeger escreve: “A obra máxima platônica [...] é um *Tractatus theologico-politicus* no sentido mais próprio do termo. O mundo grego não conheceu, por mais íntimo que nele possa ter sido o laço entre religião e estado, um domínio sacerdotal fundado sobre dogmas. Mas, com o Estado platônico, a Hélade criou um ideal ousado e digno dela, a ser contraposto às teocracias sacerdotais do Oriente: *o ideal de um domínio dos filósofos construído sobre a capacidade da inteligência indagadora do homem de alcançar o conhecimento do Bem divino*”<sup>50</sup>. Este, na realidade, é o estatuto verdadeiro da *Cidade platônica* ideal.

---

47. *República*, VI, 500 b-501 c.

48. Cf. *República*, VI, 505 a; VII, 540 a-b (transcrevemos esta passagem na p. 262).

49. Cf. *República*, livros VI e VII, *passim*.

50. Jaeger, *Paideia*, II, p. 518.

## 5. A educação dos filósofos no Estado ideal e o “conhecimento máximo”

Num Estado tal como idealizado por Platão, tornam-se da máxima importância a seleção de jovens dotados de natureza filosófica autêntica (ou seja, de jovens nos quais a parte racional da alma domina sobre as outras duas) e a sua educação.

Para os que são destinados a tornar-se governantes-filósofos, a educação ginástico-musical, que vimos estabelecida para os guardiães em geral, não constitui senão um momento propedêutico. Com efeito, esse tipo de educação é capaz de tornar o homem harmônico, e a sua vida bem ordenada, mas não é capaz de levar ao conhecimento das causas das quais dependem aquela ordem e aquela harmonia. Resumidamente podemos dizer que a paideia ginástico-musical produz os efeitos do Bem, mas não o *conhecimento do Bem*. Ao invés, é esta a meta da educação filosófica: alcançar o “conhecimento máximo” (μέγιστον μάθημα), vale dizer, a posse do “Bem em si” na ordem do conhecimento<sup>51</sup>.

Para chegar ao “conhecimento máximo” não há atalhos, mas há somente o “longo caminho”<sup>52</sup>, o caminho que do sensível leva ao supra-sensível, do corruptível ao incorruptível, do devir ao ser, e que não é outro senão o caminho da “segunda navegação”.

O longo caminho do ser passa através da aritmética, da geometria plana e no espaço, da astronomia e da ciência da harmonia: com efeito, todas essas ciências obrigam a alma a empregar a inteligência e a entrar em contato com uma parte do ser privilegiado (os entes e as leis aritmético-geométricas). Mas o trecho que é de longe o mais exigente e árduo do longo caminho é constituído pela dialética, com a qual a alma se desliga completamente do sensível para alcançar o puro ser das Idéias e, avançando através das Idéias, chega à visão do Bem, ao “conhecimento máximo”<sup>53</sup>.

Podemos dizer, em resumo, que o método e o conteúdo da paideia dos governantes e dirigentes do Estado são exatamente o método e o conteúdo da filosofia platônica que acima expusemos.

---

51. Cf. *República*, VI, 504 d ss.

52. Cf. *República*, IV, 435 d; VI, 503 e-504 e. O sentido desse *longo caminho* foi bem esclarecido por Jaeger, *Paideia*, II, pp. 483ss.

53. Cf. *República*, VI, 525 d ss.

No entanto, convém chamar a atenção ainda sobre algumas observações de Platão.

Os primeiros ensinamentos matemáticos deverão ser propostos quase sob forma de jogo e não impostos, porque somente assim se mostrarão eficazes e capazes de revelar a natureza dos jovens:

— Portanto, a ciência do cálculo e a da geometria, e toda disciplina preparatória que deve ser ensinada antes da dialética, devemos propô-la a eles enquanto são ainda meninos, sem porém fazer dela um sistema de doutrinas que deva ser aprendido por obrigação.

— Por quê?

— Porque, respondi, o homem livre não deve aprender ciência alguma segundo o modo dos escravos. Com efeito, se as fadigas do corpo suportadas à força nem por isso tomam o corpo pior, *na alma, ao contrário, não poderá durar nenhum ensinamento forçado*.

— É verdade, disse ele.

— Por conseguinte, meu caro, disse eu, os meninos no estudo não devem ser educados com a violência, *mas com jogos, a fim de que sejas capaz de descobrir para que cada um nasceu*<sup>54</sup>.

Na idade de vinte anos, os que se tiverem assinalado nesses estudos, nas fadigas e na capacidade de enfrentar perigos de vária natureza, serão educados a entender as afinidades existentes entre as disciplinas aprendidas no ciclo precedente e a compreender o laço superior de afinidade entre essas disciplinas e a *natureza do ser* (τοῦ ὄντος φύσις)<sup>55</sup>. Durante esse segundo ciclo que dura dos vinte aos trinta anos, será preciso descobrir quais são os jovens dotados de natureza dialética:

E esta é a prova máxima da aptidão ou da inaptidão à dialética: quem sabe ver o conjunto é dialético, quem não sabe não o é<sup>56</sup>.

A natureza do dialético é a *capacidade de ver o conjunto* (σύννοσις), a capacidade que o próprio Platão define como o tender da alma “ao inteiro (ὅλον) e ao todo (πᾶν)”<sup>57</sup>.

Aos trinta anos, os que tenham revelado natureza dialética serão postos à prova para verificar:

---

54. *República*, VII, 536 d-537 a.

55. *República*, VII, 537 c.

56. *Ibidem*.

57. *República*, VI, 486 a.

[...] quem seja capaz, prescindindo dos olhos e dos outros órgãos do sentido, de subir junto com a verdade até o que é verdadeiramente<sup>58</sup>.

Aqueles que superarem a prova serão educados na dialética por cinco anos<sup>59</sup>.

Dos trinta e cinco aos cinquenta anos, deverão voltar a ser provados com a realidade empírica, assumindo comandos militares e diversos cargos.

Somente aos cinquenta anos termina a paideia dos governantes:

Chegados aos cinquenta, aqueles que tenham sobrevivido e se assinalado em tudo e por tudo nos estudos e nos trabalhos devem ser levados ao termo último e obrigados, levantando para o alto o olhar da alma, *a contemplar justamente o ser que ilumina todas as coisas, a fim de que, tendo visto o bem em si mesmo, nele se inspirem como modelo para ordenar pelo resto da sua vida a cidade, os indivíduos e a si mesmos*, cada um da sua parte ocupando-se de filosofia a maior parte do tempo, mas, chegada a sua vez, suportando os aborrecimentos da política, assumindo sucessivamente o governo para o bem da comunidade, *não porque seja uma coisa bela, mas porque é uma coisa necessária*; assim, depois de ter formado continuamente outros cidadãos segundo o seu próprio modelo e deixando-os em seu lugar na guarda do Estado, irão habitar nas ilhas dos bem-aventurados [...]<sup>60</sup>.

E assim como para a classe dos guardiões guerreiros Platão não faz distinção entre homem e mulher pensando que, sendo os dotes iguais, devam receber a mesma educação e exercitar as mesmas funções no Estado, assim coerentemente ele reafirma o mesmo princípio para a classe dos governantes:

— Caro Sócrates, disse ele, teus governantes são de uma beleza perfeita e assim os faria um estatuério.

— *E também as governantas*, caro Glauco, disse eu. *De fato, não debes crer que o que eu disse o tenha dito mais para os homens do que para as mulheres, pelo menos para aquelas que tenham recebido uma natureza apropriada.*

— E é justo, disse ele, se tudo deve ser igual e comum para os dois sexos, como vimos<sup>61</sup>.

---

58. *República*, VII, 537 d.

59. Cf. *República*, VII, 539 e.

60. *República*, VII, 540 a-b.

61. *República*, VII, 540 c.



Esta é, sem dúvida, a revalorização mais radical e mais audaz da mulher feita na Antigüidade.

Observemos ainda um último ponto.

O filósofo, tendo chegado à contemplação do Bem e do ser supremo, desejaria naturalmente viver o resto da vida *contemplando*. Mas isto não lhe é concedido em razão de uma dívida estrita contraída por ele para com o Estado: ele chegou às alturas onde poucos chegam e realizou a sua natureza graças à *paideia* e aos cuidados do Estado, e por isso é justo que volte a ocupar-se dos outros, para conseguir para eles as vantagens que somente ele, tendo alcançado a visão do Bem, pode trazer-lhes. O Estado não pode permitir que somente uma das suas classes tenha o privilégio de uma felicidade extraordinária, mas deve fazer com que as classes se proporcionem vantagens recíprocas segundo a sua capacidade<sup>62</sup>.

O supremo “poder político” na visão platônica torna-se, pois, o supremo e necessário “serviço” daquele que, tendo contemplado o Bem, o faz descer na realidade e, através da práxis política, o distribui aos outros.

## **6. Os Estados corrompidos e os tipos humanos que lhes correspondem**

A construção do Estado perfeito e a análise do tipo humano que lhe corresponde almejava demonstrar, como vimos, que existe uma correspondência estrutural entre virtude e felicidade, e que a segunda não é senão o natural e necessário efeito da primeira. Mas Platão não se contenta com a prova direta, e nos livros oitavo e nono da *República* oferece também uma espécie de *contraprova*, procedendo à análise das formas de constituição degeneradas e dos tipos humanos que lhes correspondem, com o fim de demonstrar que, na mesma medida em que eles decaem da virtude, perdem igualmente a felicidade.

Toda essa parte das análises platônicas é sustentada pelo princípio da correspondência perfeita entre a alma e os costumes do indivíduo, e as instituições do Estado: os governos e as constituições, ele

---

62. Cf. *República*, VII, 520 e-521 b.

diz, “não provêm de um carvalho ou de uma rocha”, mas, “dos costumes morais que existem no Estado”<sup>63</sup>.

As formas corrompidas do Estado enumeram-se na seguinte ordem: 1) a *timocracia*, que é uma forma de governo que se apóia sobre o reconhecimento da honra (que em grego se diz justamente τῆμος, donde o nome timo-cracia) como valor supremo; 2) a *oligarquia* que é uma forma de governo fundada sobre a riqueza entendida como valor supremo (e, portanto, em mãos dos poucos que detêm as riquezas); 3) a *democracia*, que Platão entende no sentido pejorativo de demagogia; 4) a *tiranía*, que representa, para o nosso filósofo, um verdadeiro flagelo da humanidade.

O Estado ideal que nos é descrito por Platão é uma “aristocracia” no sentido mais forte e mais significativo do termo, vale dizer, um Estado guardado e governado pelos *melhores* por natureza e por educação, fundado sobre a *virtude* como valor supremo e caracterizado pela primazia, nos seus cidadãos, da parte racional da alma.

A “timocracia” (que Platão identificava substancialmente com o regime político espartano) rompe já esse equilíbrio essencial do Estado perfeito, porque substitui a honra à virtude, buscando, por assim dizer, o efeito sem a causa. Nessa forma de Estado, a mola da vida pública é a *sede de honras* e, portanto, a ambição, enquanto na vida particular já prevalece, habilmente escondida e mascarada, a *sede de dinheiro*. Na alma do cidadão desse Estado, acontece já um desequilíbrio entre as diversas faculdades, entre a parte racional e as duas partes irracionais, até que a parte mediana (a “inflamada” ou “irascível”) não acabe por predominar sobre as outras<sup>64</sup>.

A “oligarquia” é, para Platão, como já acenamos, essencialmente uma “plutocracia”. Ela assinala uma decadência ulterior dos valores, porque o senhorio da *riqueza*, bem puramente exterior, se substitui ao da virtude. Apenas os ricos gerem a coisa pública; a virtude e os bons são postos na sombra e a pobreza e o pobre são, sem mais, desprezados. Torna-se fatal o conflito entre *ricos* e *pobres* e permanece um conflito sem possibilidade de mediação (por falta de um valor comum que seja superior à riqueza e à pobreza, pois a virtude é transcurada tanto pelos

---

63. *República*, VIII, 544 d-e.

64. Cf. *República*, VIII, 545 d ss.

ricos como pelos pobres). Assim, gastando a vida em fazer dinheiro, o homem desse Estado rompe com o tempo o equilíbrio da sua alma e acaba por deixar dominar a parte inferior, a concupiscível<sup>65</sup>.

A “democracia” que Platão descreve é o estágio que, no avanço da corrupção, precede e prepara a tirania. Como observamos, o leitor moderno não deve deixar-se enganar pelo nome, pois o que o nosso filósofo tem em mente é a *demagogia* e o *aspecto demagógico da democracia*. A insaciabilidade de riqueza e dinheiro leva, pouco a pouco, na oligarquia, a não se cuidar de outra coisa a não ser da riqueza. Os jovens, crescendo sem uma educação moral, começam a gastar sem medida (o sentido de poupança do pai não tem valor para eles, pois encontram riquezas já acumuladas) e se abandonam indiscriminadamente a todo gênero de prazer (pois perderam o sentido da medida que pode derivar somente de valores superiores). Dessa maneira, os ricos detentores do poder se enfraquecem, mesmo fisicamente, até o momento em que os súditos pobres tomam consciência do que está acontecendo e, na primeira ocasião propícia, tomam o poder e instauram o governo do povo, proclamando a igualdade dos cidadãos (distribuindo a igualdade seja aos iguais, seja aos desiguais, diz Platão), e distribuindo as magistraturas com o sistema do sorteio. O Estado fica cheio de “liberdade”: mas é uma liberdade que, desvinculada de valores, degenera em licenciosidade. Cada um vive como lhe apraz e, se quiser, pode participar também da vida pública. A justiça se faz tolerante e mansa; e mesmo as sentenças passadas em juízo muitas vezes não se executam. Quem quiser fazer carreira política não necessita ter natureza adequada, educação e competência: basta que “afirme ser amigo do povo”<sup>66</sup>.

Nesse Estado, no qual a liberdade é licença, também o indivíduo mostra as mesmas características.

Para os jovens, tornam-se soberanos os desejos e prazeres, os quais

[...] acabam por ocupar a cidadela da alma, encontrando-a vazia de belas doutrinas e costumes, e de raciocínios verdadeiros, ótimas sentinelas e guardas na inteligência dos homens que são amigos dos deuses<sup>67</sup>.

---

65. Cf. *República*, VIII, 550 c ss.

66. Cf. *República*, VIII, 555 b ss.

67. *República*, VIII, 560 b.

Os “raciocínios impostores” fecham a entrada e tiram toda possibilidade de acesso aos discursos mais antigos que “querem prestar auxílio ou também impedem a entrada das embaixadas enviadas pelo bom conselho”. Assim, com esses “raciocínios”, é banido o respeito, qualificado como tolice; é expulsa com insultos a temperança, qualificada de falta de virilidade; e a moderação e a medida no gastar são consideradas avareza. Analogamente são exaltadas as qualidades negativas opostas: a arrogância é chamada de boa educação, a anarquia é dita liberdade, o desperdício do dinheiro público é considerado liberalidade e a impudência é tida como coragem. Assim a vida desse jovem torna-se sem ordem e sem lei, dedicada inteiramente aos prazeres<sup>68</sup>.

Da democracia (entendida no sentido acima descrito) deriva diretamente a tirania, justamente em razão da insaciável sede de liberdade. O excesso de liberdade (que é licenciosidade), faz cair no seu oposto, ou seja, na servidão.

Eis a página verdadeiramente exemplar na qual Platão descreve a passagem da democracia à tirania (os tons acentuados de propósito e o sutil jogo irônico tornam essa página ainda mais eficaz):

— Por acaso as coisas não acontecem da mesma maneira na mudança da oligarquia em democracia e da democracia em tirania?

— Como assim?

— O bem que a oligarquia se propunha e por meio do qual era constituída era a acumulação de riquezas, não é verdade?

— Sim.

— E o desejo insaciável de riquezas e o descuido de tudo o mais por causa do dinheiro arruinou a oligarquia.

— É verdade, disse ele.

— Também a democracia não estabelece como termo um bem e o excesso desse bem não provocou a sua ruína?

— De que bem falas?

— Da liberdade, respondi. A respeito desse bem ouvirás dizer num Estado democrático que é o mais belo de todos e, portanto, que somente na cidade livre vale a pena viver o homem que é livre por natureza.

— Com efeito, disse ele, freqüentemente se ouve falar assim.

— Pois bem, o que eu estava para dizer é que o excesso desse bem e o descuido do resto são a razão da mudança desse regime e preparam a necessidade da tirania.

---

68. Cf. *República*, VIII, 560 c ss.

— De que modo? disse ele.

— Quando, assim penso, uma cidade governada pelo povo e sedenta de liberdade tem à sua frente maus escanções, bebe-a pura mais do que convém e se embriaga; então, se os governantes não são muito condescendentes e não concedem a mais ampla liberdade, ela os acusa de traidores e inclinados à oligarquia.

— De fato, é assim que ela procede, disse.

— Quanto aos cidadãos obedientes aos magistrados, ela os insulta como almas de escravos e que não servem para nada, mas louva os cidadãos que são iguais aos magistrados e os magistrados que são iguais aos cidadãos pública e privadamente. Não é uma necessidade que em tal Estado o espírito de liberdade se estenda a tudo?

— Como não?

— E que ele penetre, ó amigo, também nas casas particulares e que finalmente a anarquia acabe por implantar-se até entre os animais?

— E como podemos afirmar coisa semelhante?, disse ele.

— Por exemplo: o pai se habitua a tratar o filho como seu igual e a temê-lo, e da mesma maneira o filho ao pai, e não ter respeito nem medo dos seus progenitores, para mostrar que é livre; e o meteco torna-se o igual do cidadão, o mesmo acontecendo com o estrangeiro.

— De fato, assim sucede.

— Sucede assim e sucedem também outras pequenas coisas: o professor nesse Estado teme os alunos e os adula, os alunos zombam dos seus professores e também dos seus educadores. Em uma palavra, os jovens igualam-se aos velhos e disputam com eles em palavras e em ações. Por sua vez os velhos, para agradar os jovens, tornam-se amáveis e brincalhões, imitando os jovens a fim de não parecerem desagradáveis e despóticos.

— É exatamente assim disse ele.

— Mas o máximo a que chega a liberdade da multidão em tal cidade é quando até escravos e escravas adquiridos no mercado não são menos livres do que aqueles que os adquiriram. E quase nos esquecíamos de dizer a que ponto chegam a liberdade e a igualdade dos homens para com as mulheres e das mulheres para com os homens.

— E por que, disse ele, com Ésquilo não “diremos a palavra que há pouco nos veio aos lábios”?

— Exatamente, respondi, e eu a digo: ninguém acreditaria o quanto são mais livres ali os próprios animais que estão sujeitos ao homem, se não tivesse feito a experiência. É aí verdadeiramente que se verifica o provérbio de que as cadelas são tais como o é a sua dona; e, dessa maneira, os cavalos e asnos se acostumam a andar com porte livre e altivo, esbarrando na rua em quem se lhes está diante se não sair do seu caminho. E tudo o mais goza, assim, de total liberdade.

— É meu próprio sonho que estás descrevendo, disse ele; pois tudo isto me acontece quando vou ao campo.

— Podes imaginar como a soma de todas essas coisas torna sensível a alma dos cidadãos, de modo que ao menor sinal da autoridade eles se irritam e se revoltam e chegam, como bem sabes, a desprezar as leis escritas ou não-escritas, para que não tenham absolutamente nenhum senhor.

— Sei muito bem.

— Esse é portanto, ó amigo, tal como me parece, o belo e sedutor princípio do qual nasce a tirania.

— Realmente sedutor, disse ele; mas o que vem depois disso?

— A mesma doença, respondi, que surgiu na oligarquia e a levou à ruína, nasce também aqui, mas com mais força e virulência e destrói o Estado democrático. Pois é certo que todo excesso provoca geralmente uma reação violenta, seja nas estações, seja nas plantas, seja nos corpos e, mais que tudo, nos governos.

— É natural, disse ele.

— E é natural que o excesso de liberdade não possa transformar-se senão no excesso de servidão, tanto no indivíduo como no Estado.

— De fato, é natural.

— É mais do que natural, pois, disse eu, que a tirania não se estabeleça senão a partir do governo democrático; da extrema liberdade nasce a mais total e dura servidão<sup>69</sup>.

A doença que corrompe a democracia deve ser buscada na categoria dos ociosos que gostam de gastar sem medida. Os mais ousados desses arrastam os outros e, aproveitando-se da liberdade, dominam com a palavra e a ação e não toleram quem fala diferentemente. Com métodos diversos buscam tirar dos ricos a sua riqueza procedendo de tal maneira que alguma vantagem resulte para o povo, mas guardando para si a parte mais conspícua. E quando entre esses nasce um homem que se destaque e consiga tornar-se um líder reconhecido pelo povo (um demagogo), esse logo se tornará tirano, ou seja, não somente acusará injustamente os adversários, mas os exilará ou até os fará executar. Chegado a esse ponto, não resta outro caminho a esse tal a não ser ou deixar-se liquidar como vítima da vingança dos adversários ou, justamente, transformar-se de chefe em tirano e assim tornar-se “de homem em lobo” Primeiramente se mostrará sorridente e

---

69. *República*, VIII, 562 a-564 a.

gentil; mas logo será obrigado a tirar a máscara. Deverá promover guerras contínuas para que haja necessidade de um comandante. Em seguida, “purgará” o Estado, eliminando todos aqueles elementos que, de alguma maneira, o perturbam; e os eliminados serão justamente os melhores. O tirano acabará por viver entre gente pouco recomendável e, finalmente, será odiado por aqueles mesmos que o levaram ao poder.

O povo, como se costuma dizer, para evitar a fumaça de servir a homens livres, cairia assim no fogo do domínio dos seus servos, carregando sobre seus próprios ombros a servidão mais dura e mais amarga, a de ser escravo dos escravos, em vez da excessiva e inoportuna liberdade<sup>70</sup>.

No regime da tirania, não é tirânico somente aquele que está na chefia do Estado, mas o são também os cidadãos. E eis a característica do cidadão tirânico: a liberdade sem freio que é, na realidade, anarquia e licença, à qual ele se abandona, deixa livre curso aos desejos e amores selvagens e fora da lei, aos desejos terríveis que estão presentes em cada um de nós, mas que a razão e a educação dominaram e que afloram somente nos sonhos<sup>71</sup>.

---

70. *República*, VIII, 569 b-c.

71. Citamos uma passagem que ilustra esse ponto, na qual Platão toca uma série de temas que, embora no nível intuitivo, antecipam alguns princípios da psicanálise: “Parece-me que ainda não distinguimos bastante os desejos quais sejam e quantos são; e enquanto este ponto estiver incompleto, a pesquisa do que procuramos permanecerá sempre obscura. — Para isso, respondeu ele, estamos ainda em tempo? — Sem dúvida; e observa o que neles procuro ver, e é o seguinte: considero como *ilícitos* alguns dos prazeres e desejos não necessários, e podemos dizer deles que se encontram em cada um de nós, porém reprimidos pela lei e pelos desejos melhores com o auxílio da razão; em alguns homens são totalmente eliminados ou permanecem poucos e débeis, enquanto em outros são mais fortes e mais numerosos. — E que desejos seriam esses de que falas? — *Aqueles*, disse eu, *que despertam no sono, quando está adormecida a alma na sua parte racional, mansa e que deve mandar na outra, e a parte bestial e selvagem, ingurgitada de alimentos e bebidas, começa a desmandar-se e, repelindo o sono, tenta satisfazer as suas inclinações; sabes como, nesse estado, ela ousa fazer qualquer coisa, como se estivesse solta e libertada de todo pudor e de toda razão. Com efeito, não hesita em tentar o incesto, como imagina fazê-lo já com a própria mãe ou com qualquer outro homem, deus ou animal, nem cometer crimes de sangue ou ter horror de qualquer alimento; numa palavra, nada lhe falta quanto à loucura e à impudência. — É muito verdade o que dizes. — Quando porém, acredito, alguém se comporta para consigo de maneira sã e temperante, e não vai dormir antes de ter despertado a parte racional alimentando-a com belos discursos e considerações, e levando-a a refletir sobre si mesma, e de ter saciado sem excessos a parte apetitiva para que ela adorneça e não*

Tomando-se vítima desses desejos, ele lança fora de si todo resíduo de temperança, não se detém mais diante de nada e quer dominar não somente sobre os homens, mas também sobre os deuses, e atinge o fundo quando de todo se abandona à embriaguez do vinho, aos prazeres do sexo e à depressão psíquica:

[...] o homem se torna inteiramente tirânico quando, ou por natureza ou por hábitos de vida ou em razão dos dois, entrega-se à embriaguez, aos desejos furiosos do eros e à melancolia profunda<sup>72</sup>.

É claro que tais homens são incapazes de relações normais com outros homens, são capazes apenas de mandar ou de obedecer, e tornam-se alheios às pessoas com as quais se encontram não apenas tenham obtido o que desejam delas:

Portanto, vivem toda a vida sem ser nunca amigos de ninguém, mas sempre ou dominando ou servindo a outros: com efeito, a natureza tirânica é incapaz de apreciar a verdadeira liberdade e amizade<sup>73</sup>.

A tirania é, assim, o Estado da servidão absoluta; e esta não é somente a servidão dos súditos ao tirano, mas é servidão total (nos súditos e no tirano) da razão aos instintos baixos: a servidão exterior não é senão a consequência e a manifestação da servidão interior.

## 7. O Estado, a felicidade terrena e a supraterrena

Acima já dissemos como Platão constrói o Estado ideal com o fim de ver reproduzida em proporções maiores a alma do homem, a

---

perturbe a parte melhor, mas a deixe só consigo mesma na sua pureza a indagar e a desejar saber o que não sabe das coisas presentes, passadas ou futuras; quando tal homem sossegou a parte irascível e pode dormir tranqüilo sem ter sofrido irritação contra alguém — acalmadas as duas partes e posta em movimento a terceira na qual mora a sensatez, então adormeça — debes pensar que nesse estado atinge melhor a verdade e que menos do que em qualquer outro estado lhe aparecerão em sonho visões monstruosas. — Estou absolutamente convencido disso, disse ele. — Ao tratar dessas coisas desviei-me bastante do caminho; mas o que queremos dar a conhecer é que dentro de cada um de nós há uma espécie terrível, selvagem e sem lei de desejos, mesmo naqueles poucos que parecem bem comidos, e que isso se manifesta nos sonhos” (*República*, IX, 571 a-572 b).

72. *República*, IX, 573 c.

73. *República*, IX, 576 a.



sua virtude e o seu vício, sua felicidade e infelicidade. Já com Sócrates a felicidade fora interiorizada na *psyché* e identificada com a *areté*. A *República* platônica, sob certo aspecto, é uma grandiosa confirmação dessa tese, aprofundada em todos os seus aspectos.

O Estado ideal e o homem régio ou aristocrata que lhe corresponde são caracterizados pelo domínio incontestado da racionalidade, com a qual coincidem substancialmente a virtude (a virtude é, fundamentalmente, racionalidade) e também a liberdade (a liberdade é liberdade da razão em face dos instintos e dos impulsos alógicos, e se revela no domínio que a razão exerce sobre eles); e não somente a razão domina nos chefes do Estado, mas domina igualmente na classe dos guardiães-guerreiros, na medida em que regula a alma irascível nela produzindo a virtude da coragem, e na classe inferior na medida em que regula a alma concupiscível nela produzindo temperança. Esse é o Estado *são* e, como tal, feliz.

No Estado e no homem timocráticos, a racionalidade cede à parte irascível da alma. Desta sorte se produz uma primeira ruptura do equilíbrio, que assiste a um predomínio da ambição e da sede de honras sobre a virtude. No Estado e no homem oligárquicos, a racionalidade cede, mais ainda, também à alma concupiscível e então domina a sede de lucro e dos prazeres, mesmo supérfluos. Enfim, no Estado e no homem tirânicos, rompido já inteiramente o equilíbrio da alma, vem à tona e dominam mesmo os desejos mais desenfreados e bestiais. Com o regredir progressivo da racionalidade abrem caminho, no Estado e na alma, a doença, a ruína espiritual e a infelicidade, que alcançam o seu limite extremo no Estado e no homem tirânicos.

A felicidade superior do homem que vive segundo a política do Estado perfeito, isto é, vive a vida filosófica, aparece também a partir de considerações ulteriores em torno ao prazer, das quais acima já falamos. A felicidade não pode consistir senão na forma mais alta do prazer, que é o da parte racional da alma. Esse prazer é também o mais verdadeiro (aliás, o único verdadeiro), porque o objeto que o causa é o objeto mais verdadeiro, é o *ser* e o *eterno* contemplados pela alma.

A vida filosófica no Estado ideal é a vitória do elemento divino sobre o elemento animal que há no homem, é a construção do homem divino<sup>74</sup>.

---

74. Cf. *República*, IX, 589 d; 590 d-e.

Como fecho dessa tese, Platão aduz um último argumento no livro final da *República*, que pretende ser uma contraprova definitiva, uma última verificação: o tempo que transcorre entre o nascimento e a morte é breve, e o prêmio da virtude nesta vida é apenas relativo; a verdadeira recompensa da virtude está no além<sup>75</sup>. Assim a vida segundo a política no Estado ideal garante a felicidade no aquém como no além, na vida e depois da morte, ou seja, para sempre. O grandioso mito escatológico de Er, que põe termo à *República*, oferece assim o sentido último da política platônica: a verdadeira política é aquela que não nos salva apenas no tempo, mas no eterno e para o eterno<sup>76</sup>.

## 8. O Estado no interior do homem

A *República* platônica exprime um mito e uma utopia, ou então um ideal e um dever-ser?

É fácil agora responder à pergunta: na construção platônica há sem dúvida aspectos e momentos utópicos e míticos, mas eles são, se não marginais, pelos menos não-essenciais. A *República* platônica exprime fundamentalmente um ideal realizável (mesmo se historicamente o Estado perfeito não existe) *no interior do homem*, vale dizer, na sua alma. Se o Estado verdadeiro não existe *fora de nós*, podemos, no entanto, construí-lo em nós mesmos, seguindo a política verdadeira no nosso íntimo. Eis a página na qual Platão exprime, com toda a clareza, esse conceito:

— Portanto, quem tenha bom senso, passará toda a sua vida dirigindo a esse fim toda a sua atividade, honrando acima de tudo os conhecimentos que tornarão tal [i.é, virtuosa] a sua alma e desprezando os outros.

— É claro, disse ele.

— Além disso, continuei, quanto ao estado e ao sustento do corpo, não o abandonará ao prazer animal e irracional e, portanto, não viverá voltado para essas preocupações, e nem olhará a saúde nem dará grande importância a ser forte, são e belo, se com isso não se torna também temperante, mas se preocupará sempre em cuidar da harmonia do corpo para mantê-la de acordo com a música da alma.

---

75. Cf. *República*, X, 608 c ss.

76. Cf. *República*, X, 618 c ss.

— De fato, procederá assim se quiser ser verdadeiro músico.

— Portanto, disse eu, também na aquisição das riquezas guardará ordem e harmonia? E não se deixando perturbar pela opinião vulgar de felicidade, não quererá que elas cresçam indefinidamente, para preparar-se males sem fim?

— Creio que não, disse ele.

— Mas, tendo os olhos voltados para a *cidade que tem em si mesmo*, cuidará que excesso e escassez de bens nela não produzam desordem, seguirá essa norma não aumentar e no consumir as riquezas, segundo a sua capacidade?

— Perfeitamente, disse.

— Quanto às honras procederá da mesma maneira: participará e usufruirá das que o tornam melhor; mas, das que poderiam causar dano ao estado da sua alma fugirá em público e em privado.

— Então ele recusará tomar parte nos negócios públicos, se isso lhe vem à mente.

— Pelo Cão, respondi, nada disso; *ele se ocupará intensamente da cidade que é a sua própria*; mas talvez não na sua pátria se a isto não o ajudar uma sorte divina.

— Entendo, disse ele; queres *dizer naquela cidade que fundamos e idealizamos, que não existe senão nos nossos discursos; pois não creio que sobre a terra ela se encontre em algum lugar*.

— Mas, respondi, talvez está no céu o modelo para quem deseje vê-lo e, tendo-o visto, a ele conformar-se a si mesmo. *E pouco importa que ela exista e se alguma vez possa existir; com efeito, somente dessa cidade e de nenhuma outra ele poderia ocupar-se*.

— É natural, disse ele<sup>77</sup>.

Somente em tempos bem recentes o sentido dessa página pôde ser compreendido, sendo ela decisiva sob muitos aspectos. Melhor que ninguém a compreendeu Jaeger, que escreve: “Intérpretes antigos e modernos, que esperavam encontrar na *República* um manual de ciência política que tratasse das várias formas constitucionais existentes, tentaram repetidas vezes encontrar aqui e ali, sobre esta terra, o Estado platônico e o identificaram nesta ou naquela forma real de Estado que parecesse mais próxima a ele na sua estrutura. Mas, a essência do Estado de Platão não está na estrutura externa — dado que possua uma — mas no seu núcleo metafísico, na idéia de reali-

---

77. *República*, IX, 591 c-592 b.

dade absoluta e de valor sobre a qual é construído. Não é possível realizar a república de Platão imitando a sua organização externa, mas somente cumprindo a lei do bem absoluto que constitui a sua alma. Por conseguinte, quem conseguiu atuar essa ordem divina na sua alma individual trouxe uma contribuição maior à realização do Estado platônico do que quem edificasse uma inteira cidade externamente semelhante ao esquema político de Platão, mas privada da sua essência divina, a Idéia do Bem, fonte da sua perfeição e beatitude”<sup>78</sup>.

É natural que, no Estado histórico, o cidadão que vive a política da Cidade ideal, torne-se estranho e tanto mais estranho quanto mais a sua vida se conforme com a política ideal. Nasce aqui, sem dúvida, pela primeira vez a idéia do cidadão das Duas Cidades, da cidade terrestre e da cidade divina, portanto um dualismo. Jaeger considera que tal idéia seja “o produto da dissolução da unidade grega do indivíduo e da cidade”<sup>79</sup>, e que não seja senão “a consciência realizada da situação real do homem filosófico tal como a ele (i.é, a Platão) vinha tipicamente configurando-se na vida e na morte de Sócrates”<sup>80</sup>. Na realidade, somente em parte isto é verdade. No entanto, deve-se notar que a visão ultramundana que Platão foi buscar no orfismo desempenhou um papel não menos importante do que a vida e a morte de Sócrates em levá-lo a essas conclusões. Mas sobretudo deve salientar-se o fato de que Platão não parece ter tido consciência do alcance da afirmação sobre a qual discutimos, tanto assim que não continuou por esse caminho e não tirou dessa sua poderosa intuição as conclusões que se impunham, chegando mesmo a recuar. Nas subseqüentes obras políticas de Platão (o *Político* e as *Leis*), retorna soberanamente a unidade grega do indivíduo e do Estado: somente no pensamento helenístico terá lugar a ruptura definitiva dessa unidade.

---

78. Jaeger, *Paideia*, II, p. 621.

79. Jaeger, *Paideia*, II, p. 622.

80. *Ibidem*.

### III. O HOMEM DE ESTADO, A LEI ESCRITA E AS CONSTITUIÇÕES

#### 1. O problema do *Político*

O que poderia dizer-nos ainda em matéria política o nosso filósofo, depois da grandiosa construção do Estado ideal?

A resposta é simples se tivermos presente, de modo particular, as finalidades da Academia. A Escola que Platão fundou tinha por alvo educar, essencialmente, homens políticos, homens formados de um modo novo para um novo Estado. A atuação *histórica* do ideal desenhado na *República* era impossível, e o próprio Platão declarou-o explicitamente realizável somente na dimensão espiritual (na nossa alma). De outra parte, os tempos não estavam ainda maduros para que fosse aprofundada a intuição das *duas Cidades* (terrena e celeste) e do homem como *cidadão de duas Cidades*. Era necessário que o filósofo oferecesse, além do modelo do Estado ideal, pontos de referência mais realistas, indicações *historicamente mais realizáveis* e que a problemática política fosse reproposta em outra ótica. Justamente para responder a essas exigências, Platão amadureceu o desenho do “segundo Estado”, ou seja, do Estado que vem *depois do Estado ideal*: um Estado que, à diferença do primeiro, leva em conta não somente *o como o homem deve ser*, mas *o como ele é efetivamente*: um Estado, em suma, que possa mais facilmente encarnar-se na história.

O *Político* assinala a primeira fase desse trabalho de mediação da política ideal com a realidade histórica, que culmina com as *Leis*. Buscando a definição do homem de Estado e da arte do estadista, Platão, no *Político*, ao considerar os homens e os Estados como são efetivamente, pergunta-se se será melhor situar o homem de Estado acima da lei ou, ao contrário, pôr a lei como soberana. É claro que no Estado ideal da *República* tal dilema não tem razão de ser, porque nele o homem de Estado (o filósofo) e a lei não podem encontrar-se estruturalmente em oposição, na medida em que a lei não é senão a maneira com que o homem de Estado realiza na Cidade o bem contem-

plado no Absoluto. Mas, no Estado histórico, as coisas não podem caminhar dessa maneira: não existem os homens de Estado *tais como deveriam ser* para realizar esse ideal; surge daqui o problema acima enunciado.

No *Político*, convém bem observá-lo, Platão não renuncia ao seu ideal e insiste na tese de que a forma melhor de governo seria aquela de um homem que governasse com “virtude e ciência”<sup>1</sup>, acima da lei que é sempre abstrata e impessoal e, por isso, muitas vezes não adequada; mas, ao mesmo tempo, reconhece que homens dotados dessa virtude e conhecimento não somente são excepcionais, mas, de fato, não existem, de modo que, no Estado histórico, a supremacia deve ser da lei, e há necessidade de elaborar constituições escritas invioláveis:

Estrangeiro — Assim, afirmamos, nasceram o tirano, o rei, a oligarquia, a aristocracia e a democracia, porque os homens não suportaram o governo daquele único e duvidaram que pudesse um dia nascer alguém digno de tal cargo que quisesse e fosse capaz, governando com virtude e ciência, distribuir com equidade a todos o que for justo e santo; temeram que pudesse, querendo-o, ultrajar, maltratar e matar a qualquer um de nós. Pois que, *se nascesse um rei como nós o descrevemos, ele seria aclamado e regeria e governaria felizmente, aquela que unicamente é reta e verdadeira forma de governo.*

Sócrates, o Jovem — E como não?

Estrangeiro — *Ora, quando não nasce, como acreditamos, um rei na cidade, como nasce nas colméias, que logo se destaque no corpo e na alma, é necessário que nos reunamos e formulemos códigos escritos seguindo, ao que parece, os traços da mais verdadeira forma de governo*<sup>2</sup>.

## 2. As formas possíveis de constituição

O reconhecimento realista do princípio sobre o qual acima falamos comportava uma reavaliação das diversas formas de constituição que, na *República*, foram apresentadas como formas patológicas do Estado. No *Político*, ao invés, se demonstra que elas são necessárias

---

1. *Político*, 301 d.

2. *Político*, 301 c-e.

e possuem uma validade própria, justamente porque não pode existir a perfeita forma de governo que, como vimos, exigiria a existência impossível de um homem extraordinário.

As constituições históricas são “imitações” da constituição ideal<sup>3</sup>. Se somente um homem governa e imita o político ideal, temos a *monarquia*. Se é, porém, a classe dos ricos que governa e imita o político ideal, temos a *aristocracia*. Se é o povo inteiro que governa e procura imitar o político ideal, temos a *democracia*. Essas três formas de constituição são justas na medida em que quem governa respeita as leis e os costumes. Se, ao invés, a lei não é respeitada, nascem três formas correspondentes de constituição corrompida: a monarquia torna-se *tiranía*, a aristocracia torna-se *oligarquia*, e a democracia torna-se *democracia corrompida* (diríamos hoje *demagogia*).

Entre essas constituições históricas, qual é a melhor ou, antes, a menos pior (uma vez que se trata de “imitações”) e qual a pior? Qual é a mais suportável e qual a mais insuportável? Eis a resposta de Platão:

Estrangeiro — A nós que então buscávamos a forma correta [i.e., a constituição ideal] essa divisão particular [i.e. a divisão segundo a lei e contra a lei] não nos era útil. Mas agora que deixamos a primeira e estabelecemos as outras como necessárias, o critério da legalidade e da ilegalidade divide cada uma em duas partes.

Sócrates, o Jovem — É o que parece, de acordo com o raciocínio agora feito.

Estrangeiro — Portanto a monarquia, vinculada a bons textos que se chamam leis, é a *melhor de todas as leis*; mas, sem lei é má e a mais insuportável para se viver nela.

Sócrates, o Jovem — Receio que sim.

Estrangeiro — O governo de alguns poucos, como o pouco que se encontra no meio entre o uno e os muitos, nós o consideraremos como *intermediário entre uma e outra*; o governo da multidão nós o chamaremos *fraco* sob todos os aspectos, e não acarreta muito de bom nem de danoso em comparação com as outras formas, porque nele o governo está pulverizado em pequenas frações, entre muitos. *Por isso, de todas as formas legais esta é a mais infeliz, mas das que são contra a lei é a melhor; e se todas não*

---

3. Cf. *Político*, 300 c ss.

*conhecem freio é na democracia que é mais fácil viver; mas se são bem ordenadas é nela que menos convém viver;* com efeito, na primeira está o primeiro e maior bem-estar, excetuada naturalmente a sétima [i.é, a forma ideal]. Pois esta última deve ser separada de todas as outras formas como um deus é separado dos homens<sup>4</sup>.

### 3. O “justo meio” e a arte política

Na *República*, a ciência do político coincidia com o conhecimento supremo do Bem e das Idéias e, portanto, da filosofia. No *Político* ela é definida de maneira mais específica, conforme a tendência geral do diálogo.

Há dois modos de proceder na *medida*, que se valem de dois critérios fundamentalmente diversos. Há a medida que tem como base a relação recíproca de grande-pequeno, longo-curto, excesso-defeito, e é uma medida de caráter matemático. Há porém a medida “segundo a essência que é necessária à geração”<sup>5</sup>, ou seja, a medida que tem como base o “justo meio” ou a “medida justa” (τὸ μέτριον)<sup>6</sup>, a saber, as Idéias ou essências das coisas, e essa é uma medida que poderemos chamar *axiológica*, porque se refere a valores ideais (a qualidades) e não a puras quantidades.

A introdução desse segundo gênero de medida constitui, como é óbvio, uma clara *superação do pitagorismo, inteiramente análoga à que foi levada a cabo com relação ao eleatismo, com a introdução do “não-ser” como “diverso”*, como Platão teve o cuidado de salientar expressamente:

Estrangeiro — Ora, talvez da mesma maneira com que no *Sofista* fomos obrigados a reconhecer que o *não-ser*, é porque nisto vinha dar o nosso raciocínio, assim também, agora, acaso não será necessário obrigar o *mais* e o *menos* a serem, por sua vez, mensuráveis não somente nas suas relações recíprocas, mas também com respeito à produção da *medida justa*? Porque não é possível que possa existir nem político nem qualquer outro indiscutivelmente competente nas suas ações se não admitirmos isto.

---

4. *Político*, 302 e-303 b.

5. *Político*, 283 d.

6. *Político*, 283 e



Sócrates, o Jovem — Portanto, agora se deve fazer o mesmo da melhor maneira possível!

Estrangeiro — E é esta, Sócrates, uma tarefa ainda maior do que a outra — e nos lembramos o quanto era longa! — Mas, ao menos será legítimo fazer a propósito a suposição seguinte.

Sócrates, o Jovem — Qual?

Estrangeiro — Que alguma vez teremos necessidade do que acaba de ser dito para podermos proceder à demonstração da exatidão absoluta. Quanto ao fato de que, com relação à nossa tese presente, aquela afirmação esteja bem e suficientemente demonstrada, parece-me que ajude a demonstrá-lo magnificamente o seguinte argumento: é necessário admitir que todas as artes existem igualmente, e que *o maior e o menor devam medir-se não somente nas suas relações recíprocas, mas também com respeito à produção da medida justa*. Com efeito, se ela existe, as artes também existem; ora, as artes existem; logo, a medida justa também existe; não existindo um ou outro desses termos, o outro também não poderá existir.

Sócrates, o Jovem — Isto é exato; mas o que se segue daí?

Estrangeiro — É evidente que distinguiremos a arte da mensuração em duas partes, segundo o que foi dito: de um lado colocando todas as artes que medem o número, o comprimento, a largura, a profundidade, a espessura, com respeito aos seus contrários; de outro as que realizam essas medidas na sua relação com a *medida justa*, com o *conveniente*, com o que é *oportuno*, com o que é *dever-ser*, e com tudo que tende ao justo meio, fugindo dos extremos<sup>7</sup>.

Aplicando essa distinção fundamental (aplicável, em geral, a todas as artes) de modo específico à arte do político, diremos que ela tem como objeto o justo meio, o dever, o oportuno, o conveniente nas esferas mais importantes da vida da Cidade<sup>8</sup>.

A atividade do político distingue-se perfeitamente, desse modo, de uma série de atividades conexas com a política, mas que, na realidade, mostram-se subsidiárias e subordinadas a ela. Assim a retórica se distingue da política porque, enquanto a primeira é atividade de persuasão, a segunda é atividade que decide *se é ou não conveniente* persuadir (ou usar a força) e por isso é não somente diversa, mas superior. Um raciocínio análogo vale para a arte da guerra, que se ocupa em fazer e vencer a guerra, mas não em decidir *se é ou não*

---

7. *Político*, 284 b-e.

8. Cf. *Político*, 305 d.

*conveniente* fazer a guerra de preferência a manter a paz, decisão que pertence justamente à política. Também a atividade dos juízes é diversa da política e a ela subordinada, porque a primeira se limita a aplicar a lei, enquanto a atividade do político estabelece a lei<sup>9</sup>.

Mas o político busca a medida justa ou o justo meio sobretudo na atuação da sua tarefa fundamental que é construir a unidade do Estado partindo de elementos heterogêneos e mesmo opostos, dando-lhes uma única força e impondo-lhes um único selo. Com efeito, os homens podem ser divididos segundo dois temperamentos opostos e duas virtudes opostas: de um lado os mansos e temperantes, de outro os audazes, valorosos e fortes. O político deve justamente saber harmonizar esses temperamentos opostos como se compusesse uma tela ou um tecido usando fios macios e duros. No tecer essa tela, ele fixará a parte divina do homem (ou seja, a alma) com um “nó” divino e a parte animal (o corpo), com um “nó” humano. O nó divino é o conhecimento dos valores supremos, que amansa as almas audazes e torna sensatas as almas mansas e une umas e outras com relação ao belo e ao bom numa só opinião. O nó humano, por sua vez, consiste em fazer com que, por meio de matrimônios oportunamente combinados, as naturezas opostas se conjuguem, de modo que os temperamentos opostos venham a se equilibrar também do ponto de vista biológico<sup>10</sup>.

Eis as conclusões do diálogo:

É este, com efeito, o fim da tela da ação política: a boa textura da índole dos valorosos e dos temperantes, quando a arte real torna comum a sua vida com vínculos de concórdia e de amor, levando a bom fim a mais magnífica e a mais nobre das telas e com ela envolvendo todos os homens nos Estados, livres e servos, mantendo-os unidos nessa urdidura e, na medida em que é concedido a uma cidade ser feliz, governando-a e administrando-a, de sorte a não omitir nada que possa contribuir para o alvo proposto<sup>11</sup>.

---

9. Cf. *Político*, 304 a ss.

10. Cf. *Político*, 306 a ss.

11. *Político*, 311 b-c.

#### IV. O “SEGUNDO ESTADO” DAS *LEIS*

##### 1. A finalidade das *Leis* e a sua relação com a *República*

As *Leis* são a última obra de Platão e, também, o seu testamento político. Elas não somente traçam um desenho geral do Estado, mas penetram nas suas particularidades, fornecendo um modelo quase completo de legislação de uma Cidade. As modernas reconstruções historiográficas, como já em parte explicamos, deixaram bem claro as razões pelas quais Platão se submeteu às extenuantes fadigas que tal obra implica, levando-se em conta a imponente soma de conhecimentos, também de caráter jurídico, que ela supõe. Escreve, por exemplo, Taylor: “[...] No século IV a Academia, como grupo reconhecido de peritos em jurisprudência, foi continuamente solicitada a prestar o mesmo serviço [redação de leis]. É dito que o próprio Platão fosse solicitado a redigir leis para Megalópolis e, embora tivesse ele declinado do convite, muitos dos seus companheiros se prestaram a essa tarefa para muitas novas cidades. Era desejável que aqueles a quem acaso fosse dirigido o convite para fazer leis tivessem sob a mão um exemplo do modo de como essa tarefa devia ser levada a cabo. As *Leis* pretendem justamente oferecer tal exemplo”<sup>1</sup>.

Desse ponto de vista, as *Leis* são sem dúvida obra de grande importância e, sob mais de um aspecto, de grande valor, mas, justamente, em razão da sua finalidade prática, não são a *suma* de todas as instâncias políticas de Platão, mas somente a *suma* daquilo que Platão julgava imediatamente realizável dentre aquelas instâncias.

Assim a concepção do rei-filósofo e do Estado dirigido por tal homem permanece o ideal expressamente reiterado, mesmo que se reconheça ao mesmo tempo, como já no *Político*, a necessidade de recuar para uma concepção mais realista, estabelecendo como soberanas as leis:

Se, por uma sorte divina, vier a nascer um dia um homem capaz, pela sua natureza, de satisfazer a essas condições [i.é. de conhecer o que é útil à convivência política dos homens, e de querer e agir sempre da melhor maneira

---

1. Taylor, *Platone*, pp. 718s.

quando o tenha conhecido], não será necessário que haja leis que exerçam soberania sobre ele. *Com efeito, nem a lei nem ordenamento algum valem mais do que a inteligência; nem corresponde à ordem das coisas que a inteligência seja sujeita ou escrava de quem quer que seja, mas que governe sobre tudo, já que se apóia sobre a verdade, e seja efetivamente livre, conforme à sua natureza.* Hoje, porém, isso não se realiza em parte alguma nem de nenhuma maneira, senão em medida bem reduzida; por isso, *é necessário adotar a segunda alternativa*, isto é, recorrer à ordem e às leis, que vêem e contemplam o que acontece mais frequentemente, mas não podem ver e contemplar tudo<sup>2</sup>.

É expressamente confirmada a superioridade da vida comunitária e confirmados também os pressupostos teóricos implicados pelo “comunismo” platônico:

Assim, o primeiro Estado, a melhor constituição e as leis mais excelentes se encontram lá onde se realiza em toda a cidade e da melhor maneira possível o antigo provérbio; diz esse provérbio que entre amigos tudo é comum. Seja, pois, que isso aconteça hoje ou que venha a acontecer um dia, isto é, que as mulheres sejam comuns, comuns os filhos, comuns todos os bens e que, *por todos os meios seja banido da cidade tudo o que se diz privado*; e que, enquanto for possível, também as coisas que por sua natureza são próprias de cada um como olhos, orelhas e mãos, se consiga torná-las de alguma maneira comuns, de modo a parecer que se vê, se ouve e se age em comum; e que, além disso, todos os cidadãos louvem e censurem enquanto for possível em comum, e que experimentem alegrias e dores pelas mesmas coisas; em resumo, se há leis que tomem o Estado uno na medida maior que for possível, ninguém que queira atribuir um outro fim à extraordinária virtude dessas leis poderá atribuir-lhes outro melhor e mais justo. Num tal Estado, se existe em alguma parte, Deuses e os filhos de Deuses nele habitam numerosos e a vida é plena de alegria e de felicidade; e não é preciso procurar em outra parte o modelo de um Estado, mas, tendo neste fixo o olhar, buscar com todas as forças o que, quanto for possível, seja a ele semelhante<sup>3</sup>.

## 2. Alguns conceitos fundamentais das *Leis*

O Estado das *Leis* é como que uma cópia do modelo original e, por isso, “vem como segundo”<sup>4</sup>, depois do original “que é primeiro”<sup>5</sup>.

---

2. *Leis*, IX, 875 c-d.

3. *Leis*, V, 739 b-e.

4. *Leis*, V, 739 a; 739 e.

5. *Leis*, V, 739 b.

Por esse motivo, só descendo aos pontos particulares uma exposição das *Leis* pode adquirir seu justo relevo, o que somente pode ser feito em trabalhos monográficos. Aqui devemos nos contentar com sublinhar dois pontos importantes.

A constituição que Platão propõe nas *Leis* como a mais adequada é uma “constituição mista” que une as vantagens da monarquia com as da democracia e elimina os seus defeitos:

Entre as formas de governo, há duas que são como mães, na medida em que se pode dizer que delas derivam todas as outras. Dessas duas formas uma pode, com razão, ser chamada *monarquia*, a outra *democracia*; a mais alta expressão da primeira se encontra na Pérsia, a segunda entre nós; quase todas as outras derivam dessas duas por efeito de combinações variadas. Ora, *para que num Estado haja liberdade e concórdia acompanhadas de sabedoria, é absolutamente necessário que o governo participe de uma e de outra dessas formas [...]*. O Estado que mostrou um amor excessivo pela monarquia e o que fez o mesmo pela liberdade, nem um nem outro souberam *conservar a justa medida [...]*<sup>6</sup>.

Na Pérsia, com efeito, pouco a pouco o povo foi levado a uma servidão extrema (daqui nasceu uma forma de absolutismo tirânico); na Grécia ele foi conduzido a uma extrema liberdade (assim, a democracia tornou-se demagogia). A liberdade absoluta (anarquia) vale menos do que uma liberdade dosada e bem regulada<sup>7</sup>. A liberdade harmonizada com a autoridade é a “justa medida”: e a justa medida não é dada pelo igualitarismo estreito, mas pela *igualdade proporcional*:

Os servos e senhores nunca serão amigos e nem mesmo homens de pouca valia e homens de valor se a lei lhes conferir as mesmas honras; com efeito, a igualdade entre desiguais torna-se desigualdade se *falta a medida justa*; e é justamente em razão da igualdade e da desigualdade que as sedições tomam-se freqüentes nos Estados. Realmente o antigo provérbio de que a igualdade produz amizade, sendo verdadeiro, diz algo muito justo e que corresponde à boa ordem; no entanto, como não está bem claro qual seja a igualdade capaz de produzir tal efeito, isso nos embaraça bastante. Há, com efeito, duas espécies de igualdade que levam o mesmo nome, mas que, de fato, em numerosos casos, são quase opostas: uma consiste na igualdade da

---

6. *Leis*, III, 693 d-e.

7. Cf. *Leis*, III, 698 a-b.

medida, de peso e de número e qualquer Estado ou qualquer legislador pode introduzi-la na distribuição das honras, bastando utilizar a sorte; mas há outra que é a verdadeira e perfeita igualdade e que não é facilmente conhecida por qualquer um. Ela é o julgamento de Zeus e, de ordinário, dela bem pouco se encontra entre os homens, mas esse pouco que dela se encontra, seja na administração pública, seja entre os particulares, produz toda espécie de bem. Com efeito, ela concede mais ao maior, menos ao menor, dando a um e a outro em medida correspondente à sua natureza; e, assim confere honras sempre maiores aos que possuem maior virtude, mas aos que, quanto à virtude e à educação, se encontram no caso oposto, *concede proporcionalmente o que a eles pode caber*. Nisso justamente consiste para nós a política e a justiça em si para a qual devemos tender, fixando sempre o olhar nessa espécie de igualdade, ao constituir o Estado que agora estamos fundando; e quem quer que no futuro pense fundar um outro, deve ter em vista a mesma meta, não já o interesse de uns poucos ou de um só, ou a soberania do povo, mas sempre a justiça ou, como antes dissemos, estabelecer entre os desiguais a igualdade que é segundo a natureza<sup>8</sup>.

Em geral a “justa medida” domina as *Leis* do começo ao fim; mais ainda, Platão revela seu fundamento especificamente teológico afirmando que, para nós homens, “a medida de todas as coisas é Deus”<sup>9</sup>.

---

8. *Leis*, VI, 757 a-d.

9. *Leis*, IV, 716 c.

## V. A COMPONENTE POLÍTICA DO PENSAMENTO PLATÔNICO E SUAS RELAÇÕES COM A PROTOLOGIA DAS “DOUTRINAS NÃO-ESCRITAS”

Depois de nossa ampla exposição das temáticas que constituem a componente política do pensamento platônico, impõe-se, a partir do que explicamos nas partes precedentes, o problema final: que relações têm as doutrinas políticas, sobre as quais Platão discorre tão amplamente nos seus escritos, e sobre as quais concentra mesmo a sua obra-prima, com as “Doutrinas não-escritas”, ou seja, com a doutrina dos primeiros e supremos Princípios?

Ora, depois das explicações que já fornecemos sobre os nexos exatos que há entre os fundamentos metafísicos da *República* e a protologia, torna-se fácil a resposta.

Sabemos que o Bem é “causa de todas as coisas retas e belas”<sup>1</sup>; sabemos que o verdadeiro político, tendo visto e contemplado o Bem em si, dele deve servir-se como “modelo” com o fim de dar “ordem ao Estado”, bem como para realizar a ordem em si mesmo como cidadão privado<sup>2</sup>. Sabemos, além disso, que *o Bem é o Uno*, o qual é *Medida de todas as coisas*. E o Uno-Bem é causa de todas as coisas retas e boas, trazendo unidade, ordenamento e estabilidade e medida a todas as coisas. Com efeito, todas as coisas são boas justamente porque “definidas” e “ordenadas” e, como tais, implicam estabilidade, vem a ser, *unidade-na-multiplicidade*<sup>3</sup>.

Por conseguinte, o verdadeiro político ordena e proporciona, trazendo a todos os níveis justamente a unidade-na-multiplicidade.

Conseqüentemente, a Cidade *boa* será aquela na qual predomina a *unidade* em todos os níveis, enquanto a Cidade *não boa* será aquela na qual predomina a *multiplicidade*, o Princípio antitético ao Uno.

---

1. *República*, VII, 517 c.

2. *República*, VII, 540 a-b.

3. Sobre este tema e os seus nexos com as “Doutrinas não-escritas”, ver Aristóteles, *Ética Eudêmica*, A 8, 1218 a 15-28 (Krämer, 25); Jâmblico, *Protrético*, cap. 6, pp. 37, 26ss. Pistelli = Aristóteles, *Protrético*, fr. 5 Ross (Gaiser, *Test. Plat.*, 34 = Krämer, 26).

Eis um texto muito significativo, no qual Platão não somente apóia seu raciocínio sobre os Princípios *Uno-Muitos*, mas liga mesmo o *Muito* com o *Dois* (com a mais evidente alusão à Díade):

— És bem afortunado, disse eu, se pensas que o nome de Cidade possa ser dado a qualquer outra que não seja àquela que estávamos construindo.

— Por quê?, disse ele.

— Porque é preciso chamar as outras com um nome maior; com efeito, cada uma das outras é não *uma*, mas *muitíssimas* cidades, como se diz por brincadeira. Em primeiro lugar há em todo o caso, *duas*, uma inimiga da outra, uma dos pobres outra dos ricos. E em cada uma dessas *duas* há, por sua vez, *muitíssimas*, e se as tratares como se fossem *uma* errarias completamente; se, ao invés as tratares como *muitas* dando a uns o que pertence aos outros, riquezas, poder, e mesmo as pessoas, terás sempre muitos aliados e poucos inimigos. E teu Estado, enquanto for governado com sabedoria, como acaba de ser estabelecido, será o *maior de todos*, não digo por fama, mas o *maior em verdade*, mesmo que não tenha senão mil defensores. Com efeito, tão grande Estado *uno* não o encontrarás nem entre os gregos nem entre os bárbaros; encontrarás *muitos* que parecem tão grandes e mesmo *muitas vezes maiores* do que o nosso. Ou pensas diferentemente?

Não, por Zeus, disse ele<sup>4</sup>.

Platão exprime esse conceito de maneira em certo sentido mais acentuada e com algumas expressões de eficácia verdadeiramente extraordinária, afirmando explicitamente que o “bem máximo” para uma Cidade é o que a prende conjuntamente e a torna “*una*”, ao passo que o “mal máximo” é o que divide a unidade e, portanto, a faz tornar-se “*muitas em vez de una*”. Eis a passagem que constitui, na

---

4. *República*, IV, 422 e-423 b. No início da parte decisiva desta passagem, fala-se de “muitíssimas cidades e não uma cidade”, e se acrescenta: “Como se diz por brincadeira”. Este é um ponto em geral mal entendido. De fato, o grego τὸ τῶν παιζόντων é interpretado “como acontece no jogo das πόλεις”, uma espécie de jogo no qual vários pedaços seriam chamados, justamente, πόλεις. Ao invés, o sentido exato é “*como se diz por brincadeira*”. E o trocadilho seria este: οὐ πόλις ἀλλὰ πόλεις, ou πολεῖς, entendido como acusativo plural épico de πολὺς. Fraccaroli (Platone, *La Repubblica*, Florença 1932, p. 171, nota 1), que apresenta tal interpretação, a recusava por estes motivos: “Esta segunda interpretação, ademais, é menos provável, porque não se vê absolutamente qual possa ser a aplicação de tal provérbio”. Entretanto, na ótica da interpretação que sustentamos, assume um significado perfeito, centrando-se exatamente sobre a temática do *uno* e do *múltiplo*, e exprimindo com perfeita alusão jocosa as verdades protológicas últimas.



verdade, não apenas uma alusão, mas quase um trecho explícito sobre os conceitos esotéricos:

Não é esse, então, o ponto do qual devemos começar para nos pôr de acordo, a saber, nos perguntarmos qual seja, para a organização da Cidade, *o máximo bem* (τὸ μέγιστον ἀγαθόν), para o qual o legislador deve voltar o olhar para estabelecer leis, e qual *o máximo mal* (μέγιστον κακόν) e ver se o que agora tratamos nos coloca *nas pegadas desse Bem* (τὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἵχνος) e nos afasta das pegadas do mal?

— Exatamente, disse ele.

— E poderemos ter um *mal* maior na Cidade do que aquele que a divide e, em lugar de *uma* (ἄντι μιᾶς) faz dela *muitas* (πολλάς)? Ou um *Bem* (ἀγαθόν) maior *do aquele que a prenda e a torne uma* (ὃ ἂν συνδῇ καὶ ποιῇ μίαν)?

— Não, não poderemos<sup>5</sup>.

Esta última passagem introduz expressamente a complexa temática da comunidade dos homens, das mulheres, dos filhos, e dos diversos bens, que acima já explicamos com argumentos de natureza diversa, mas que, sobre o plano henológico das “Doutrinas não-escritas” torna-se ainda mais claro. Com efeito, a comunidade dos homens, das mulheres, dos filhos e dos bens é concebida e apresentada por Platão como uma das formas mais elevadas de *unificação*, ou seja, da *realização da unidade entre os homens*: nada, no Estado perfeito, deverá dividir-se no *meu*, no *teu* e no *seu* e perder-se a *multiplicidade* (na desordem dos egoísmos) que dela em vários sentidos deriva; tudo, ao contrário, deverá reunir-se no “nosso” que traz *unidade na multiplicidade em sentido global*.

Em conseqüência, entende-se perfeitamente que o homem justo por excelência, que *faz somente aquilo que lhe compete* (ou seja, que atua na sua essência a justiça, que consiste no τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), segundo a ótica henológica que já conhecemos bem, seja chamado por Platão (e mais ainda, *justamente por escrito*!) aquele que prende e harmoniza as suas várias faculdades e tudo o que a elas está ligado, de modo a “*tornar-se um composto de muitos*” Assim, a essência metafísica do justo e da justiça consiste em *fazer a unidade na multiplicidade*; e “sapiência” vem a ser a ciência sobre a qual esse unificar estruturalmente se fundamenta.

---

5. *República*, V, 462 a-b.

Eis o texto, verdadeiro programa:

— Na verdade, ao que me parece, a justiça era algo semelhante, mas que não diz respeito às ações exteriores das faculdades do homem, mas às ações internas que se referem a ele mesmo e às coisas que lhe pertencem; a saber, não permitir que alguma parte dentro dele exerça ofícios próprios de outras, nem que os gêneros diferentes que há na alma [as três partes da alma] se entremetam um no que pertence ao outro, mas que ele *estabeleça verdadeiramente ordem no seu interior*, tenha o *mando* sobre si mesmo, se *ordene*, e tornado *amigo de si mesmo e postas de acordo* as três partes da alma como se fossem três sons da *harmonia*, o mais alto, o baixo e o médio, e outros intermediários entre estes, *ligados juntamente* todos esses elementos e feito *inteiramente um composto de muitos* (ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν), *temperante e harmônico*, doravante opere como deve operar ou para adquirir riquezas, ou para o cuidado do corpo, ou para os negócios da cidade, ou para os negócios particulares. *Em tudo isto julgará e chamará ação justa e bela a que conserve esse estado e coopere com ele, e sapiência o conhecimento que preside a essas ações e, ao invés, ação injusta a que dissolve essa ordem, e ignorância a opinião falsa que preside à ação injusta.*

— Nada mais verdadeiro do que o que dizes, Sócrates.

— Bem, respondi; se então afirmássemos ter encontrado o homem justo e a justiça que deve residir nele, não creio que estaríamos dizendo uma falsidade.

— Não, por Zeus!

— Então, devemos afirmá-lo?

— Sim, afirmemo-lo!<sup>6</sup>

Portanto, não somente a comunidade civil realiza o *Bem* atuando a *Unidade*, mas também cada homem, considerado na sua singularidade, atua em si o Bem realizando-se de modo unitário, *uni-ficando* as suas potencialidades e atividades. Com efeito, um homem só não pode realizar bem *muitas* artes e, assim, desenvolver *muitas* atividades, mas “somente uma” (um, uma somente).

A própria virtude, na sua essência, é designada como *somente uma*, enquanto o vício é chamado “*infinito*” nas suas formas (exatamente como é infinita a Díade). E na sua gama completa as constituições políticas se sucedem, da mais alta à mais baixa, justamente com um progressivo predomínio da “multiplicidade” que comporta

---

6. *República*, IV, 443 d-444 a.

desigualdade, desordem e excesso que, pouco a pouco, prevalecem sobre a Unidade<sup>7</sup>.

Não menos evidentes são os nexos que a problemática política mostra, mesmo na maneira com que é exposta no *Político* e nas *Leis*, com as “Doutrinas não-escritas”

No *Político*, como vimos, são desenvolvidos os conceitos de “justo meio” e de “justa medida” que são, justamente, *unidade-na-multiplicidade*. Em consequência, uma fundamentação radical desses conceitos implica uma demonstração da *exatidão absoluta*, ou seja, da Medida suprema que é o Uno; remete à dimensão da oralidade dialética de modo muito claro.

O próprio Aristóteles, num diálogo denominado justamente *Político* e inspirado no homônimo *Político* de Platão, diz-nos expressamente o seguinte:

[...] o Bem é a medida perfeitíssima<sup>8</sup>.

E a Medida perfeitíssima é exatamente o Uno.

É propriamente essa capacidade de produzir a unidade-na-multiplicidade que permite ao político realizar a “mistura”, ou seja, aquele grande “tecido” que constitui a sociedade política, misturando justamente os extremos e prendendo-os com vínculos ao Belo e ao Bem, vem a ser, segundo a medida justa, isto é, em função da Medida perfeitíssima. É exatamente com essa mensagem (a realidade política como mistura dos opostos em função da Medida) que o diálogo termina na passagem acima citada.

Nas *Leis*, e justamente em todos os trechos que lemos, vem à tona esses mesmos conceitos da “constituição mista” e do “meio entre os extremos” que possuem nexos estruturais essenciais com a protologia. O justo meio e a ordem (como doravante já bem o sabemos) são uma unidade-na-multiplicidade e, portanto, um modo de *ser uno* que deriva da unidade originária.

E a justa medida, que inspira fortemente todas as *Leis*, encontra uma expressão emblemática na afirmação que conhecemos bem, segundo a qual “Deus é a medida de todas as coisas”<sup>9</sup>.

---

7. Krämer, *Arete...*, pp. 83-118 (cf. também pp. 118-145).

8. Aristóteles, *Político*, fr. 2 Ross; cf. Reale, *Platone...*, pp. 379-385.

9. *Leis*, IV, 716 c.

Lembramos, para concluir, que Deus é medida de todas as coisas porque, justamente, possui a ciência e o poder de dissolver o Uno em Muitos e de reconduzir os Muitos ao Uno, como Platão não somente no-lo diz no *Timeu*, mas como torna a repeti-lo também nas *Leis*, onde afirma que o governo divino do mundo acontece plasmando

[...] *muitas coisas de uma e uma de muitas*<sup>1</sup>

Essa é, na verdade, uma sigla de ouro, vale dizer, um selo apostado em conclusão ao pensamento de Platão.

---

10. A passagem do *Timeu*, já outras vezes evocada por nós, é 68 d; a passagem das *Leis* é X, 903 e-904 a, da qual Gaiser deu excelentes explicações in: *Platone come scrittore...*, pp. 146ss. Para entender bem a passagem, é necessário ler e meditar todo o trecho 902 d-904 d.

## QUINTA SEÇÃO

### CONCLUSÕES SOBRE O PENSAMENTO PLATÔNICO

[...] θεὸς μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἓν συγκεραννύναι καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανῶς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός, ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερον τούτων ἱκανὸς οὔτε ἔστι νῦν οὔτε εἰς αὐθίς ποτε ἔσται.

[...] *Deus possui a ciência e, ao mesmo tempo, o poder para misturar muitas coisas na unidade e, novamente, dissolvê-las de uma em muitas; mas, homem algum sabe fazer no presente nem uma coisa nem outra, e jamais o saberá no futuro*"

Platão, *Timeu*, 68 d

ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἶη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ ποῦ τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος.

*"para nós Deus é, mais que tudo, a medida de todas as coisas; muito mais do que o seja, como dizem, algum homem"*

Platão, *Leis*, IV, 716 c



Cabeça de Platão, montada sobre uma herma moderna, conservada no *Holkham Hall* (Worfolk, Inglaterra).

---

## I. O “MITO DA CAVERNA” COMO SÍMBOLO DO PENSAMENTO PLATÔNICO EM TODAS AS SUAS DIMENSÕES FUNDAMENTAIS

No centro da *República*, situa-se um mito platônico muito célebre, chamado “da caverna”<sup>1</sup>. O mito foi sucessivamente visto como símbolo da metafísica platônica, da gnosiologia e da dialética platônicas, e também da ética e da ascensão mística segundo Platão; na verdade, ele simboliza tudo isto e também a política platônica e hoje estamos em condição de reconhecer igualmente as vigorosas alusões de caráter protológico que ele apresenta de maneira muito poética: é o mito que exprime todo Platão e, assim, concluímos com ele a exposição e interpretação do seu pensamento.

Imaginemos homens que vivam numa habitação subterrânea, numa caverna, cuja entrada esteja aberta para a luz em toda a sua largura, com uma escarpada via de acesso ao interior; e imaginemos que os moradores dessa caverna estejam presos pelas pernas e pelo pescoço de modo que não podem voltar-se e, assim, só podem olhar para o fundo da caverna. Imaginemos ainda que seguindo a largura da caverna haja um pequeno muro da altura de um homem e que, atrás desse pequeno muro (portanto, inteiramente ocultos por ele) passem continuamente homens que trazem sobre os ombros estátuas e objetos esculpidos em pedra, madeira e outros materiais, figurando todo o tipo de coisas existentes. Imaginemos, além disso, que atrás desses homens<sup>1a</sup> esteja aceso um grande fogo e fora, no alto, o sol. Finalmente, imaginemos que a caverna possua um eco e que os homens que passam atrás do muro falem entre si, de modo que, do fundo da caverna as suas vozes sejam refletidas pelo eco.

Pois bem, se assim fosse, aqueles prisioneiros não poderiam ver senão as sombras das estatuas projetadas sobre o fundo da caverna e ouviriam o eco das vozes: mas acreditariam, não tendo nunca visto outra coisa, que aquelas sombras fossem a única e verdadeira realidade, e acreditariam ainda que as vozes do eco fossem as vozes

---

1. *República*, VII, 514 a ss. Sobre os influxos desse mito sobre autores antigos e modernos, e sobre as conspícuas reelaborações que dele foram feitas, ver K. Gaiser, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone ad oggi*, Bibliopolis, Nápoles 1985.

1a. Dentro da caverna (N.d.T.).

pertencentes àquelas sombras. Ora, suponhamos que um dos prisioneiros consiga, com árduo esforço, livrar-se das cadeias; também com muito esforço ele conseguiria acostumar-se à nova visão que teria diante dos olhos; habituando-se, veria as estatuetas movendo-se acima do muro e entenderia que elas são bem mais verdadeiras do que as coisas que antes via e que agora lhe aparecem como sombras. Suponhamos agora que alguém arraste o prisioneiro para fora da caverna, para além do muro. Então, primeiramente ele ficaria ofuscado com a grande luz e depois, com o hábito, aprenderia a ver as próprias coisas, primeiro nas suas sombras e reflexos na água, depois em si mesmas; finalmente veria o sol e entenderia que são essas as verdadeiras realidades e que o sol é a causa de todas as outras coisas.

Citemos todo o texto, verdadeiramente fundamental:

— Depois disso, disse eu, representa-te, segundo essa condição, a nossa natureza no que diz respeito à educação e à ausência dela. Imagina ver homens encerrados numa habitação subterrânea em forma de caverna, que tenha a entrada aberta para a luz em toda a sua extensão; além disso, que eles se encontrem aqui desde crianças, com as pernas e o pescoço presos a cadeias de modo a não poder mover-se e a dever olhar sempre para a frente, sem poder virar a cabeça por causa das cadeias; atrás deles, ao longe, brilha a luz de uma fogueira; entre os prisioneiros e o fogo corre um caminho elevado e ao longo dele um pequeno muro, igual à cortina que os exibidores de marionetes colocam entre si e os espectadores e acima da qual exibem seu espetáculo.

— Estou vendo, disse ele.

— Imagina agora que, ao longo do pequeno muro, passam homens carregando utensílios de todo tipo que excedem a altura do muro, e figuras de homens e de animais feitas de pedra e madeira, e todo tipo de formas; e, como é natural, alguns dos carregadores falem e outros permaneçam em silêncio.

— Falas, disse ele, de um estranho quadro e de estranhos prisioneiros.

— Eles são semelhantes a nós, respondi. Antes de tudo, crês que eles e seus vizinhos vejam outra coisa a não ser as sombras que o fogo projeta na parede da caverna que está diante deles?

— E como, se estão obrigados a ter a cabeça imóvel durante toda a vida?

— E quanto aos objetos que são levados, não acontece a mesma coisa?

— Sem dúvida.

— Se, portanto, pudessem conversar entre si não crês que pensariam designar objetos reais, designando as sombras que contemplam?



— Necessariamente.

— E se o cárcere tivesse um eco vindo da parede em frente, todas as vezes que um dos passantes falasse crês que pensariam ser outro a falar a não ser a sombra que passa?

— Não, por Zeus, disse ele.

— Em todo caso, disse eu, esses tais outra coisa não pensariam que fosse o real verdadeiro a não ser a sombra daqueles objetos artificiais.

— Necessariamente, disse ele.

— Considera agora, continuei, de que modo seria a sua libertação das cadeias e a sua cura da ignorância, se as coisas lhes acontecessem naturalmente. Logo que um fosse solto e obrigado a levantar-se e a virar o pescoço, a caminhar e a levantar os olhos para a luz, ao fazer tudo isto sofreria dores e ficaria ofuscado sem poder ver as coisas cujas sombras via antes. O que pensas que ele responderia se alguém lhe dissesse que o que via há pouco eram sombras vãs e que agora, mais perto da realidade e voltado para objetos mais reais, ele via mais corretamente as coisas? E mostrando-lhe cada um dos objetos que passam, o forçasse a responder à pergunta “o que é”? Não crês que ele ficaria perplexo e que os objetos que antes via lhe pareceriam mais verdadeiros do que aqueles que agora vê?

— Bem mais verdadeiros, disse ele.

— E se alguém o obrigasse a olhar a luz mesma, seus olhos não ficariam doloridos e não fugiria, voltando-se para aquelas coisas que pode ver, e não consideraria a estas realmente mais claras do que as que lhe são mostradas?

— Assim é, disse ele.

— E se de lá alguém o tirasse, levando-o por força a subir pela rude e es-carpada subida, e não o deixasse antes de tê-lo trazido para fora, para a luz do sol, acaso não sofreria e não se revoltaria por ver-se assim arrastado e, tendo chegado à luz, não teria os olhos ofuscados pelo seu brilho e não ficaria impedido de ver nem mesmo um dos objetos que a partir de agora são ditos verdadeiros?

— Pelo menos, disse ele, não poderia vê-los imediatamente.

— Penso que deveria primeiro habituar-se para poder ver as coisas daqui de cima. O que primeiro veria mais facilmente seriam as sombras, depois as imagens dos homens e das outras coisas refletidas nas águas, depois os próprios objetos. Em seguida veria os objetos que estão no céu e contemplaria o próprio céu durante a noite, vendo a luz dos astros e da lua com mais facilidade do que veria durante o dia o sol e a luz do sol.

— Sem dúvida.

— Finalmente, creio que poderia ver o próprio sol e não os seus reflexos nas águas ou em alguma outra superfície, mas ele mesmo e em si mesmo, na morada que lhe é própria, contemplando-o tal qual é.

— Necessariamente, disse ele.

— Depois disso poderia deduzir a esse propósito as conclusões de que é o sol que produz as estações e os anos, que governa todas as coisas no mundo visível e que é causa também de todas as coisas que ele e seus companheiros antes viam.

— É claro, disse ele, que depois de tudo chegaria a essas conclusões.

— E então, quando se lembrasse da sua primeira morada e da sabedoria que ali pensava possuir e dos que estavam prisioneiros com ele, não pensas que se felicitaria da mudança e teria compaixão daqueles outros?

— Sim, certamente.

— E se entre eles havia louvores, honras e prêmios para quem tivesse a vista mais aguda para observar os objetos que passavam e se recordasse mais exatamente quais eram os que costumavam passar em primeiro ou em último lugar ou juntos, e a partir daí fosse o mais capaz de prever o que estava por acontecer, pensas que este tal teria desejo daquelas coisas e inveja dos que entre eles gozam de mais honra e poder, ou não sucederia acaso o que diz Homero, e que ele preferiria muito mais, “viver sobre a terra e ser servo de um pobre homem” e sofrer qualquer coisa, antes do que voltar a viver lá e ter lá aquelas opiniões?

— Sem dúvida, disse ele; penso que sofreria qualquer coisa antes do que tomar a viver aquela vida.

— Pensa também nisso: se aquele tal descesse de novo na caverna, voltasse a sentar-se no seu lugar, não ficaria com os olhos cheios de trevas vindo, de repente, da luz do sol?

— Certamente, disse ele.

— E se voltasse a discorrer sobre aquelas sombras, discutindo com os prisioneiros que lá ficaram, antes que seus olhos se acostumassem com a escuridão, o que levaria bastante tempo, não seria motivo de riso e não se diria dele que, tendo subido lá em cima, voltou com a vista estragada, e que não vale a pena tentar a subida? E se buscasse libertá-los e conduzi-los para o alto e eles pudessem agarrá-lo com suas mãos, acaso não o matariam?

— Certamente o fariam, disse ele<sup>2</sup>.

O que simboliza exatamente esse “mito da caverna”?

a) Antes de tudo, *simboliza os vários graus ontológicos da realidade*, ou seja, os planos do ser sensível e supra-sensível, com as suas subdivisões: as sombras da caverna são as meras aparências sensíveis das coisas, enquanto as estátuas e os artefatos simbolizam

---

2. *República*, VII, 514 a-517 a.

todas as coisas sensíveis; o muro representa o divisor de águas que divide as coisas sensíveis das supra-sensíveis. Para além do muro, as coisas verdadeiras e os astros simbolizam a realidade no seu ser verdadeiro, ou seja, as Idéias; finalmente, o sol simboliza a Idéia do Bem.

O que exprimem as sombras e as imagens refletidas das coisas verdadeiras, as primeiras que o prisioneiro vê para além do muro? Observemos que as sombras diretas para além do muro e as imagens refletidas na água fora da caverna são justamente *sombras e imagens* das verdadeiras *realidades produzidas pela luz do sol*, completamente diferentes das sombras que os prisioneiros vêem no fundo da caverna. Estas são, ao contrário daquelas, produzidas pelas estátuas e pelos objetos artificiais e pela luz do fogo. Em outras palavras, aquelas primeiras estão verdadeiramente “no meio” entre as Idéias e as coisas que as reproduzem<sup>2a</sup> e exprimem muito bem os “seres intermediários que são *ontologicamente “intermediários”*”, como bem o sabemos.

E o que simbolizam as estrelas e os astros situados, evidentemente, acima das coisas verdadeiras singulares?

Já agora tornou-se clara a resposta e, com Krämer, é possível afirmar doravante que não nos enganamos “se nelas reconhecermos as Meta-idéias de identidade e de diversidade, de igualdade e de desigualdade, de par e de ímpar [...]”<sup>3</sup>. Portanto, as coisas reais simbolizam as Idéias singulares especificamente distintas, as estrelas e os astros as Meta-idéias e os Números ideais, ao passo que o Sol simboliza a Idéia do Bem-Uno.

b) Em segundo lugar, o mito simboliza os *planos do conhecimento*, nos seus diferentes níveis e nos vários graus desses níveis.

A visão das sombras na caverna simboliza a εἰκασία ou imaginação, enquanto a visão das estátuas e artefatos simboliza a πίστις ou crença.

A *passagem* da visão das estátuas à visão dos objetos verdadeiros correspondentes, que acontece primeiramente por meio dos reflexos e imagens das mesmas e, portanto, dos seres matemáticos, simboliza

---

2a. A água ou outras superfícies (N.d.T.).

3. Krämer, *Platone...*, p. 194; cf. também Gaiser, *Il paragone...*, p. 16.

a διανοια, ou seja, o conhecimento mediano ou intermediário que está estruturalmente ligado às ciências matemáticas.

A visão mais elevada, que se inicia com a percepção dos seres reais e que, através da visão das estrelas, dos astros e da lua durante a noite, chega à visão do sol na plena luz do dia, simboliza o grande caminho da dialética nos seus estágios essenciais, a saber, no seu avançar e no seu passar de Idéia a Idéia até às Idéias supremas e, por abstração dessas, até à própria Idéia do Bem, ao Princípio do Todo.

c) Em terceiro lugar, o mito da caverna simboliza também o *aspecto místico e teológico* do platonismo; a vida na caverna simboliza a vida humana na dimensão dos sentidos e do sensível, enquanto a vida na pura luz simboliza a vida na dimensão do espírito. A libertação das cadeias e a “conversão”, ou seja, o voltar o rosto das sombras à luz, simboliza o converter-se do sensível ao inteligível. Enfim, a suprema visão do sol e da luz em si simboliza a visão do Bem, o conhecimento e a fruição do Uno e da Medida suprema de todas as coisas ou do absolutamente Divino, e a conseqüente decisão de nele inspirar-se em todas as atividades da vida.

Notemos, em particular, como Platão indica a libertação da visão das sombras para a luz como um “voltar o pescoço” do prisioneiro da caverna (περιάγειν τὸν αὐχέναν), justamente para poder levantar o olhar para a luz (πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν)<sup>4</sup>. E esta imagem emblemática de *voltar a cabeça para a parte oposta* é retomada e desenvolvida pouco depois e qualificada como “conversão” (περιαγωγή) da alma do devir ao ser, como condição necessária para chegar a ver o ser no seu máximo esplendor e, portanto, o Bem, que é o Princípio do Todo<sup>5</sup>.

Essa metáfora da “conversão” foi retomada e desenvolvida pelos cristãos em sentido religioso, como bem observou Jaeger, afirmando que ao “considerarmos o problema não já do fenômeno da ‘conversão’ como tal, mas da origem do *conceito* cristão de conversão, deve-se reconhecer em Platão o primeiro autor desse conceito. A transferência do vocábulo para a expressão religiosa cristã teve lugar no terreno do primitivo platonismo cristão”<sup>6</sup>. Mas a dimensão religiosa

---

4. *República*, VII, 515 c.

5. *República*, VII, 518 d ss.

6. Jaeger, *Paideia*, II, pp. 512s., nota 82.

e ascética (naturalmente em sentido helênico) está já largamente presente em Platão, e o “converter-se” no sentido compreensivo do “voltar-se” da alma das ilusões para a verdade, com todas as suas consequências, aparece já em Platão verdadeiramente emblemático, como demonstra de modo admirável justamente esse mito da caverna.

d) O mito da caverna exprime também *a concepção política especificamente platônica.*

Com efeito, Platão fala igualmente de um “retorno” *à caverna daquele que se libertara das cadeias, de um retorno que tem como alvo a libertação das cadeias dos outros em companhia dos quais antes ele fora escravo.*

Este “retorno” é, indubitavelmente, o retorno do filósofo-político, o qual, se seguisse apenas seu desejo, ficaria a contemplar a verdade; mas, ao invés, superando tal desejo, desce para tentar salvar também os outros (o verdadeiro político, segundo Platão, não ama o mando e o poder, mas usa mando e poder como serviço à Cidade, em vista da atuação do Bem).

Mas, que poderá acontecer a quem volta a descer? Passando da luz à sombra ele não conseguirá enxergar, senão depois de ter-se novamente habituado à escuridão; custará a readaptar-se aos velhos usos dos companheiros, correrá o risco de não ser entendido por eles e de ser tido por louco, suscitando profundas aversões e poderá até correr o perigo de ser morto.

Há aqui, certamente, uma alusão a Sócrates, mas o juízo vai sem dúvida muito além do caso de Sócrates.

Eis o que Platão pretende dizer: ai de quem rasga as ilusões que envolvem os homens! Eles não toleram as verdades que subvertem os seus cômodos sistemas de vida fundados sobre as aparências e sobre a parte mais fugidia do ser, e temem as verdades que invocam a totalidade do ser e o eterno; quem lhes traz uma mensagem de verdade ontologicamente revolucionária pode ser condenado à morte como um charlatão! Assim aconteceu com Sócrates, o “único político verdadeiro” da Grécia, como Platão o chama, e assim foi e será ou poderá ser para quem quer que se apresente “político” em sentido universal.

## **II. VÉRTICES DO PENSAMENTO DE PLATÃO, PONTOS DE REFERÊNCIA NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO OCIDENTAL**

1) Um dos vértices do pensamento platônico — que permaneceu talvez como o ponto de referência mais significativo e mais estimulante na história do pensamento ocidental, não somente na idade antiga, mas também na idade moderna — é constituído pela teoria das Idéias.

Apresentemos alguns exemplos mais notáveis.

Aristóteles, embora fazendo da teoria das Idéias objeto de uma intensa crítica de natureza teórica, nela vai buscar a inspiração fundamental justamente para a sua concepção da “forma” que plasma e estrutura a matéria. Com o platonismo médio, as Idéias tornam-se pensamentos da Inteligência divina e nesse sentido as entenderão igualmente os Padres da Igreja. Os escolásticos irão buscar importantes motivos teóricos nessas duas interpretações. Na idade moderna, vamos lembrar dois exemplos que são os de maior significação: Kant interpretará as Idéias como as formas supremas da Razão e, conquanto negando-lhes um valor cognoscitivo, irá atribuir-lhes um “uso” regulativo estrutural de grande importância; quanto a Hegel, julgará a teoria das Idéias como a “verdadeira grandeza especulativa” de Platão e, mais ainda, como uma própria e verdadeira “pedra miliar” na história da filosofia e mesmo na história universal.

Poderíamos afirmar, com bons fundamentos, que uma história da interpretação e dos repensamentos teóricos da teoria das Idéias abrangeria uma ampla área da história da filosofia ocidental e exatamente em alguns pontos essenciais. Com efeito, o principal eixo de sustentação do pensamento que Platão apresentou nos seus diálogos (ou seja, na dimensão da “escritura”) é justamente a metafísica das Idéias e sobre ela, para poder repensar Platão, todos os leitores se concentraram em todas as épocas.

2) Do ponto de vista estritamente teórico, pelos motivos supracitados, o vértice mais elevado do pensamento platônico é constituído pela teoria dos Princípios (da qual a própria teoria das Idéias depende), confiada por Platão sobretudo à “oralidade”, mas à qual, com indicações e alusões às vezes bastante incisivas, referiu-se com exatidão também nos seus escritos. Essa doutrina leva (como se diz por

alusão justamente na *República*) exatamente ao “princípio do Todo” (τοῦ παντός ἀρχή)<sup>1</sup> e à explicação metafísica da realidade em todos os seus aspectos.

Na perspectiva da moderna interpretação de Platão, a teoria dos Princípios foi recuperada e compreendida no seu alcance apenas em tempos mais recentes, pelos motivos acima apresentados; mas, do ponto de vista histórico, pelo menos no âmbito do pensamento antigo, ela suscitou correntes verdadeiramente notáveis.

Em 1912, W. Jaeger reconhecia que a filosofia platônica à qual Aristóteles se refere na sua *Metafísica* não é a dos diálogos, mas a das “Doutrinas não-escritas”<sup>2</sup>. Com efeito Aristóteles, seja pelas suas polêmicas, seja pelos seus repensamentos teóricos, é devedor, em larga medida, das “Doutrinas não-escritas”.

Já os neoplatônicos irão buscar aqui os estímulos para o repensamento teórico e para os desenvolvimentos sistemáticos da filosofia de Platão. O Uno-Bem, fundamento do pensamento de todos os neoplatônicos (e do qual trataremos amplamente no IV volume) é, justamente, o “Princípio do Todo” de Platão, com esta diferença: em Platão trata-se de um Princípio supremo, de *estrutura bipolar* (o Uno age sobre a Díade que lhe é hierarquicamente subordinada, mas co-essencial e eterna), ao passo que nos neoplatônicos trata-se de um Princípio de *estrutura monopolar* e absoluto, no sentido de que tudo deriva dele, inclusive a própria Díade, com tudo o que daí resulta.

3) Uma conquista de Platão, estreitamente ligada às precedentes e que constitui mesmo a sua base, é a concepção da estrutura hierárquica do real. As conclusões do *Fédon*, cuja validade permaneceu intacta para Platão, são aquelas sobre as quais repetidamente insistimos: “Estabelecamos [...] duas espécies de seres: uma visível, outra invisível” (ἑὼμεν [...] δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ αἰδέε)<sup>3</sup>.

Voltaremos à significação de fundo desse “dualismo”, ligado ao problema da transcendência; aqui, mais do que sobre essa distinção

---

1. *República*, VI, 511 b.

2. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912, p. 141.

3. *Fédon*, 79 a.

básica entre o *físico* e o *suprafísico*, queremos chamar a atenção para a *complexa articulação dessa distinção* (antes já explicada), que parte dos Princípios primeiros e supremos, aos quais se segue a esfera das Idéias hierarquicamente estruturadas, depois ulteriormente a esfera dos seres matemáticos, também hierarquicamente e, por último, a esfera das realidades sensíveis. Cada uma dessas esferas articula-se, justamente, segundo uma *estrutura hierárquica* (com a emergente e particular importância da esfera das Idéias, que se articula em Números ideais, Idéias generalíssimas ou Meta-idéias, Idéias particulares), com uma dependência estrutural do plano inferior com relação ao superior (e não vice-versa) e, com uma dependência mediata de toda a realidade, de vários modos e em todos os níveis, do Princípio primeiro.

Essa concepção da estrutura hierárquica do real teve grande importância. Sem esse horizonte de fundo, não se podem entender os sucessores imediatos de Platão. O próprio Aristóteles, como teremos ocasião de ver nesse mesmo volume, introduz essa concepção na sua visão teórica e a faz um dos eixos de sustentação da sua metafísica. Já os neoplatônicos, como veremos no volume IV, irão levá-la de modo sistemático às suas conseqüências extremas, tendo ela encontrado em Proclo seus desenvolvimentos mais amplos.

4) Repetidas vezes fizemos uso dos termos “divino” e “Deus” ao expor o pensamento platônico, e chegou o momento de resumir quanto dissemos e de determinar qual seja propriamente o sentido da teologia platônica.

Alguém afirmou que Platão é o fundador da teologia ocidental<sup>4</sup>. A afirmação, entendida no seu sentido justo, é exata. A “segunda navegação”, isto é, *a descoberta do supra-sensível, deveria dar a Platão, pela primeira vez, a possibilidade de ver o divino justamente na perspectiva do supra-sensível*, como fará depois toda sucessiva concepção evoluída do divino. Com efeito, também nós hoje consideramos como fundamentalmente equivalente, de um lado, crer no supra-sensível e crer no divino e, de outro, negar o divino e negar o supra-sensível. Desse ponto de vista, Platão é, sem dúvida, o criador da teologia ocidental, na medida em que descobriu a categoria (o

---

4. Cf. Jaeger, *Paideia*, II, pp. 492s.



imaterial) segundo a qual é possível e necessário pensar o divino (as posições posteriores dos estóicos e dos epicuristas, que admitirão deuses materiais, apresentam um emaranhado de aporias, tornadas mais gritantes justamente pelo fato de que retomam posições e categorias pré-socráticas que, fatalmente, depois de Platão e Aristóteles, não poderiam conservar mais o sentido originário).

No entanto, convém acrescentar que Platão, embora havendo alcançado o novo plano do supra-sensível e tendo nele situado a problemática teológica, repropõe a visão (já nossa conhecida, e que permanecerá uma constante de toda filosofia grega) segundo a qual o divino é estruturalmente múltiplo.

No entanto, devemos distinguir, na teologia platônica, o “Divino” impessoal do Deus pessoal. Divino é o mundo ideal em todos os seus planos e, em particular, divina é a Idéia do Bem (Uno), mas não é o Deus-pessoa. Portanto, no cimo da hierarquia do inteligível há um Ente divino (impessoal) e não um Deus (pessoal), assim como as Idéias são Entes divinos (impessoais) e não Deuses (pessoais).

Ao contrário, o Demiurgo tem características de pessoa, isto é, de Deus, pois *conhece* e *quer*. Mas ele é inferior ao mundo das Idéias no seu complexo já que não o cria, mas depende dele gnosiológica e normativamente (embora encontrando-se no vértice, logo após a Idéia do Bem). O Demiurgo não cria nem mesmo o princípio material que, como vimos, a ele preexiste.

Os astros e o mundo (concebidos como inteligentes e animados), são deuses criados pelo Demiurgo; e a ele talvez se acrescentem algumas divindades das quais falava o antigo politeísmo e que Platão parece conservar (ou, pelo menos, parece não rejeitar de maneira categórica e globalmente). Divina é a alma do mundo, divinas são as almas das estrelas e as almas humanas, junto às quais devem ser enumerados os *demônios* mediadores, dentre os quais Eros é o exemplo mais típico.

Porém, se considerarmos rigorosamente o conceito de criação (ainda que no sentido do *semicriacionismo* helênico), todos os outros Deuses acabam dependendo estruturalmente do primeiro. Assim, mesmo de longe e ao menos como exigência, Platão enveredou por um caminho que se dirige para uma espécie de monoteísmo, ao menos dentro da medida helênica.

As famosas palavras que o Demiurgo (Deus “criador” exatamente na significação helênica) dirige aos *Deuses criados* impõem-se num certo sentido quase como emblemáticas, justamente na perspectiva que indicamos:

“Ó Deuses, filhos de Deuses, eu sou o vosso Artífice e Pai das obras que produzis por meu intermédio, e que são indissolúveis enquanto assim eu o quiser. Com efeito, tudo o que é ligado pode ser dissolvido, mas querer dissolver o que é belo e harmoniosamente unido é próprio de um ser mau. Por essa razão e já que fostes gerados, não sois nem imortais nem totalmente incorruptíveis. No entanto, nunca sereis dissolvidos nem estareis submetidos a um destino mortal, pois que a minha vontade é para vós um laço mais forte e maior do que aquele com o qual fostes ligados ao nascer. *Aprende agora o que vos digo e vos demonstro.* Ficam ainda por gerar três espécies de mortais. Se eles não forem gerados o Céu permanecerá incompleto, pois não terá em si todas as espécies de seres vivos. Ora, deve tê-las para ser suficientemente perfeito. Mas, se estes fossem gerados por mim e de mim recebessem a vida, seriam iguais aos Deuses. Portanto, para que sejam mortais e para que este universo seja verdadeiramente completo, aplicai-vos, segundo a vossa natureza, à produção de tais viventes, *imitando a potência que usei na vossa geração.* E no que diz respeito àquela parte dos viventes que deve ter o mesmo nome que os imortais e que é chamada divina e que rege aqueles que querem seguir-vos e seguir a justiça, eu mesmo vos darei a semente e o seu princípio. Com respeito ao resto, entretecendo essa parte imortal com a mortal, fabricai os viventes, fazei-os nascer, dai-lhes o alimento e o crescimento e, ao morrer, recebei-os novamente”<sup>5</sup>.

Acima do Deus platônico, como antes esclarecemos, está o Divino no sentido supremo (o Uno-Bem e os Princípios e, em certa medida, as Idéias consideradas na sua totalidade, embora o Demiurgo seja, hierarquicamente, o maior de todos os entes<sup>6</sup>, ontológica e metafisicamente subordinado só aos Princípios primeiros e supremos). Como haveremos de ver, Aristóteles inverterá a hierarquia, pondo no vértice justamente um Deus que tem a característica da inteligência pessoal e, nesse sentido, avançará além de Platão, embora de maneira parcial e problemática; mas as cinquenta e cinco inteligências motrizes das esferas celestes que ele introduz (das quais adiante falaremos)

---

5. *Timeu*, 41 a-d.

6. Cf. *Timeu*, 37 a; cf. também, *ibidem*, 29 a.

são Deuses a Ele inferiores, mas coeternos, enquanto, nesse ponto, Platão aparentemente avançou mais, apresentando todos os Deuses como criados pelo Demiurgo.

5) Como acima recordamos, Platão chegou à concepção de “criacionismo” mais avançada na dimensão helênica<sup>7</sup>.

Lembramos que, diante desse problema tiveram e têm lugar fortes reações e prevenções por parte de muitos intérpretes motivados por aversões de tipo diverso contra a temática da “criação divina”. Essas prevenções geraram numerosas confusões ou, quando menos, levaram a pôr entre parênteses e a situar essa problemática à margem da interpretação de Platão.

Mais ainda, alguns consideram que *não seja possível falar de “criação” em nenhum sentido com referência a autores gregos, senão indo contra o modo de pensar próprio dos helenos*.

No entanto, Platão fala de uma *atividade demiúrgica* no sentido de *levar do não-ser ao ser* (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν)<sup>8</sup> e diz com toda clareza que o Demiurgo produz o universo, os animais, os vegetais, os minerais e ainda, não só as coisas que são geradas, mas também “as coisas das quais derivam as coisas que são geradas”<sup>9</sup>, ou seja, os elementos (água, ar, terra e fogo).

Mas, eis como deve ser entendido esse aspecto do pensamento platônico.

*O ser é um “misto”* e, conseqüentemente, a criação do Demiurgo é a *criação de um misto*, vem a ser, um fazer passar da desordem à ordem, justamente porque o ser é esse ordenamento de uma desordem (*uni-ficação de uma multiplicidade ilimitada*).

Mas, a respeito desse ponto, Platão avança muito, de maneira verdadeiramente notável. E vai muito além de todos os gregos a ele anteriores ou posteriores, *embora permanecendo na dimensão helênica*.

Com efeito, não somente se limita a dizer que o Demiurgo combina na mistura elementos antes constituídos, mas chega a afirmar com precisão que os constitui. Em outros termos: o Demiurgo plasma tanto os elementos materiais dos quais derivam as coisas, como os

---

7. Sobre este assunto ver: Reale, *Platone...*, pp. 425-622.

8. Cf. *Banquete*, 205 b; *Sofista*, 219 b, 265 b, 266 b.

9. *Sofista*, 266 b.

elementos formais que permitem realizar no mundo sensível o mundo ideal e, desse modo, atua o Bem (o Uno) no grau mais elevado possível, em particular por meio dos números e das estruturas matemáticas e geométricas, como acima tivemos ocasião de mostrar.

6) Platão identificou o filósofo com o “dialético” e definiu o dialético como aquele que é capaz de olhar a realidade *sinoticamente*, ou seja, *que é capaz de ver o “todo”*, isto é, de recolher a pluralidade na unidade, os *muitos* no *uno*.

O conceito de dialética teve, justamente, um dos mais notáveis desenvolvimentos na história do pensamento ocidental os quais, se avançam bem além dos horizontes de Platão, sobretudo com Hegel (e com os pensadores que de várias maneiras dele dependem), têm seus pressupostos e seus precedentes exatamente em Platão.

Com efeito, a dialética tem suas origens no âmbito do pensamento eleático, sobretudo com Zenão, mas, dentro dos limites do pensamento antigo, *alcança seu vértice justamente com Platão*. O próprio Aristóteles operará uma redução da dialética às perspectivas da sua lógica. Com os neoplatônicos, porém, ela retomará horizontes mais amplos, com desenvolvimentos assaz notáveis, mas sem a grandiosa e paradigmática linearidade e essencialidade que alcança em Platão.

Como já vimos, acima das interpretações diversas que se podem dar da dialética platônica, manifesta-se a sua exata fisionomia como fundada sobre os Princípios primeiros e supremos e sobre a consequente estrutura bipolar do real, vem a ser, como o procedimento cognoscitivo capaz de recolher sinoticamente os muitos (πολλά) no uno (ἓν) e, paralelamente, de decompor o uno em muitos, por meio de uma gradação diairética, como explicamos e documentamos.

A dialética, com os procedimentos sinótico e diairético, torna-se verdadeiramente para Platão, *a expressão suprema do pensamento e o fundamento de toda capacidade e poder do operar e, nesse sentido, também a característica essencial do Intelecto divino e do seu operar*<sup>10</sup>.

7) Justamente nesse sentido deve ser entendida a “assimilação a Deus” (ὁμοίωσις θεῷ)<sup>11</sup>, ou seja, o “fazer-se semelhante a Deus na

---

10. Cf. Reale, *Platone...*, *passim*.

11. *Teeteto*, 176 b.

medida em que é possível ao homem” (εἰς ὅσον δυνατόν ἀνθρώπου ὁμοιοῦσθαι θεῷ)<sup>12</sup>, da qual Platão fala (e à qual muitos autores se referiram em todos os tempos e segundo óticas diversas).

Para Platão, imitar a Deus significa *alcançar o conhecimento e a capacidade de realizar a unidade-na-multiplicidade, que Deus possui de modo paradigmático*.

Essa conquista em conhecimento, em potência e em atividade prática constitui justamente a linha de força mais significativa de todo o pensamento platônico em todas as suas componentes metafísicas, gnosiológicas, ético-religiosas e políticas.

Em suma, imitar a Deus é conseguir conhecer, como Ele, qual seja a medida de todas as coisas e, como Ele, atuá-la praticamente em todas as coisas.

8) A grandeza da concepção do homem em Platão reside no delineamento da natureza humana em *duas dimensões*, material e espiritual. Mas, nesse particular, ele defronta-se com sérias aporias, na medida em que contrapõe num dualismo levado ao extremo, a alma e o corpo (ao passo que não contrapõe a Idéia à coisa; a alma é *prisioneira* do corpo, enquanto a Idéia, longe de ser prisioneira da coisa da qual é Idéia, é igualmente sua causa, razão e fundamento), e vê no corpo um mal e como que uma pura crisálida do homem; essa concepção conduz a um excesso de rigorismo que atinge, algumas vezes, o paroxismo.

Além disso, embora tenha descoberto que a vida é sagrada e não pode de modo algum ser suprimida, e o tenha proclamado, ainda que em nível intuitivo, no *Fédon*, pois que ela é posse dos deuses e não nossa, Platão, na *República*, derroga essa afirmação, proclamando a necessidade de suprimir os malformados e os doentes crônicos e incuráveis. Essa afirmação é tanto mais desconcertante quanto Platão não se cansou de dizer-nos que o homem é a sua alma e que os males do corpo não atingem a alma. Mas o caráter absoluto da vida humana só é adequadamente fundamentado se ela for vinculada diretamente ao Absoluto e feita depender Dele: essa afirmação, no entanto, não ocorreu a nenhum grego por razões que ainda teremos ocasião de expor.

9) Outra notável conquista de Platão reside na extraordinária força de revelação que ele soube dar à Beleza: com efeito, o Belo,

---

12. *República*, X, 613 b.

para ele, é revelador da Verdade de modo excelente, porque é uma “imagem clara” do Inteligível (do Belo em si e, portanto, do Bem, ou seja, do Princípio de todas as coisas).

Mas, para entender bem Platão nesse ponto é necessário recordar que, para ele (e assim será também para os neoplatônicos) não é a arte a via de acesso para a fruição do Belo, mas o Eros (Eros em sentido helênico) e, portanto, a Erótica com sua escala ascendente (o “amor platônico” para usar uma expressão que se tornou emblemática). Por conseguinte, não é a arte, mas a erótica (o “amor platônico”) que implica uma experiência cognoscitiva, fundada sobre a dimensão do espírito humano que conduz ao Absoluto através da Beleza.

Mas há um outro ponto fundamental que deve ser bem entendido, se desejarmos compreender Platão ao tratar essa temática. O Belo é a única das Idéias transcendentais acessível por meio dos sentidos, mas não de todos e sim somente através da *visão*; não, por exemplo, do ouvido que, no entanto, é também revelador do belo como no caso da música (com todas as conseqüências que daí derivam). A respeito desse ponto, Platão é uma expressão sem dúvida paradigmática da civilização helênica, em cujo âmbito o “ver” teve um nítido e estrutural predomínio hierárquico sobre o “ouvir”, ao qual cabe o predomínio em outras culturas, como já antes explicamos.

Esse fato nos faz compreender bem *a importância extraordinária que a forma e a figura adquiriram para o grego* (e, portanto, a *idea* e o *eidos* que significam justamente forma e figura, e que em Platão alcançam a extraordinária função metafísica que conhecemos). Em particular, o Bem é o Uno e a Medida suprema para o nosso filósofo; e o Belo (assim como o Bem) *explica-se por meio de números e medida*, ou seja, como *unidade-na-multiplicidade*; e é justamente isso que “vemos” no belo sensível: o desdobrar-se da unidade na multiplicidade, segundo a ordem e a harmonia que se manifestam em vários níveis e de diversas maneiras.

Em suma, o Belo (primeiro sensível, depois inteligível) é revelador do Bem porque é revelador, no mais alto nível, do Uno e do seu vário e múltiplo desdobrar-se.

10) Os pontos que acabamos de enumerar são os frutos mais significativos daquela que Platão denominou a sua “segunda navegação”,

sobre a qual nos demoramos longamente a seu tempo e que, com metáfora não menos vigorosa, chamou também “conversão” da alma e “libertação das cadeias”, como vimos.

Em conclusão, podemos afirmar que a “segunda navegação” platônica constitui uma conquista que assinala em certo sentido, como observamos no início, *o estágio mais importante na história da metafísica*. Com efeito, todo o pensamento ocidental será condicionado, de modo decisivo, justamente por essa distinção<sup>12a</sup> seja na medida em que a aceitar (como é óbvio), seja na medida em que *não* a aceitar; com efeito, nesse último caso deverá justificar polemicamente a não-aceitação de tal distinção e permanecerá assim dialeticamente condicionado por essa negação.

É depois da “segunda navegação” platônica (e *somente* depois dela) que se pode falar de *corpóreo* e *incorpóreo*, *sensível* e *supra-sensível*, *empírico* e *meta-empírico*, *físico* e *suprafísico*<sup>12b</sup>. E é somente à luz dessas categorias que os físicos anteriores podem ser ditos materialistas, e a natureza e o cosmos físico não se consideram mais como sendo a totalidade das coisas que *são*, mas somente a totalidade das coisas que *aparecem*. A filosofia conquistou o *mundo inteligível*, a esfera das realidades que *não são sensíveis, mas somente pensáveis*. Contra todos os predecessores e contra muitos contemporâneos, Platão não se cansou, ao longo de toda a vida, de repisar essa sua descoberta fundamental, verdadeiramente revolucionária: há bem mais coisas de quanto não conheça a vossa filosofia, limitada à dimensão do físico!

Essa justamente, segundo nos parece, é a “conquista definitiva” que Platão transmitiu aos pósteros.

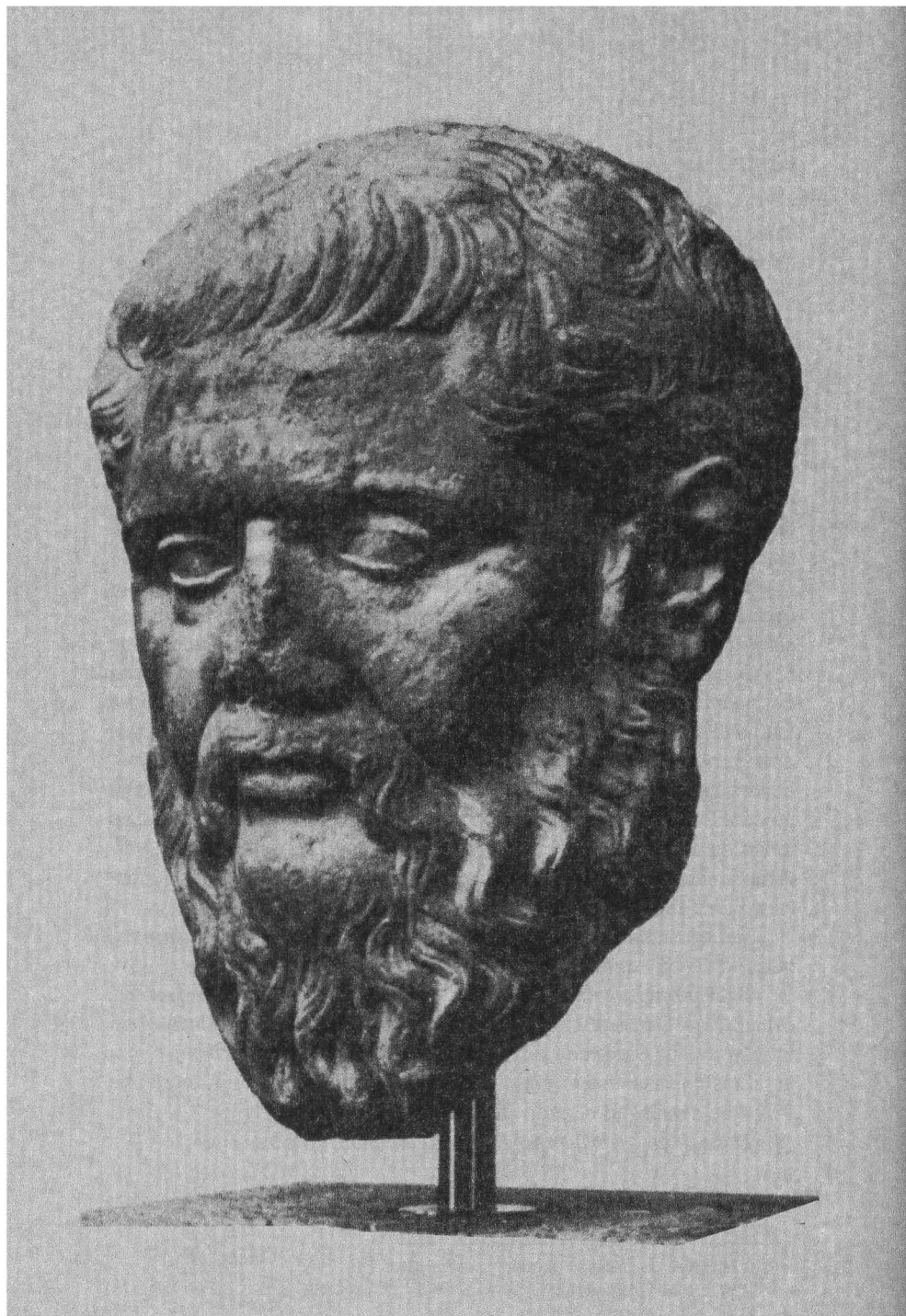
Pela primeira vez, à pergunta “por que existe o ser e não, antes, o nada?” o Ocidente soube responder com Platão, e justamente em função da sua “segunda navegação”: porque o ser é um *bem*; e, em geral, as coisas existem porque são algo positivo, porque são como é *bem* que sejam, no sentido já antes explicado.

*O positivo, a ordem, o Bem são o fundo do ser.*

---

12a. Entre o sensível e o supra-sensível (N.d.T.).

12b. Ou *metafísico* (N.d.T.).



Cabeça de Platão, conservada na *Glyptothek* de Munique, Baviera.

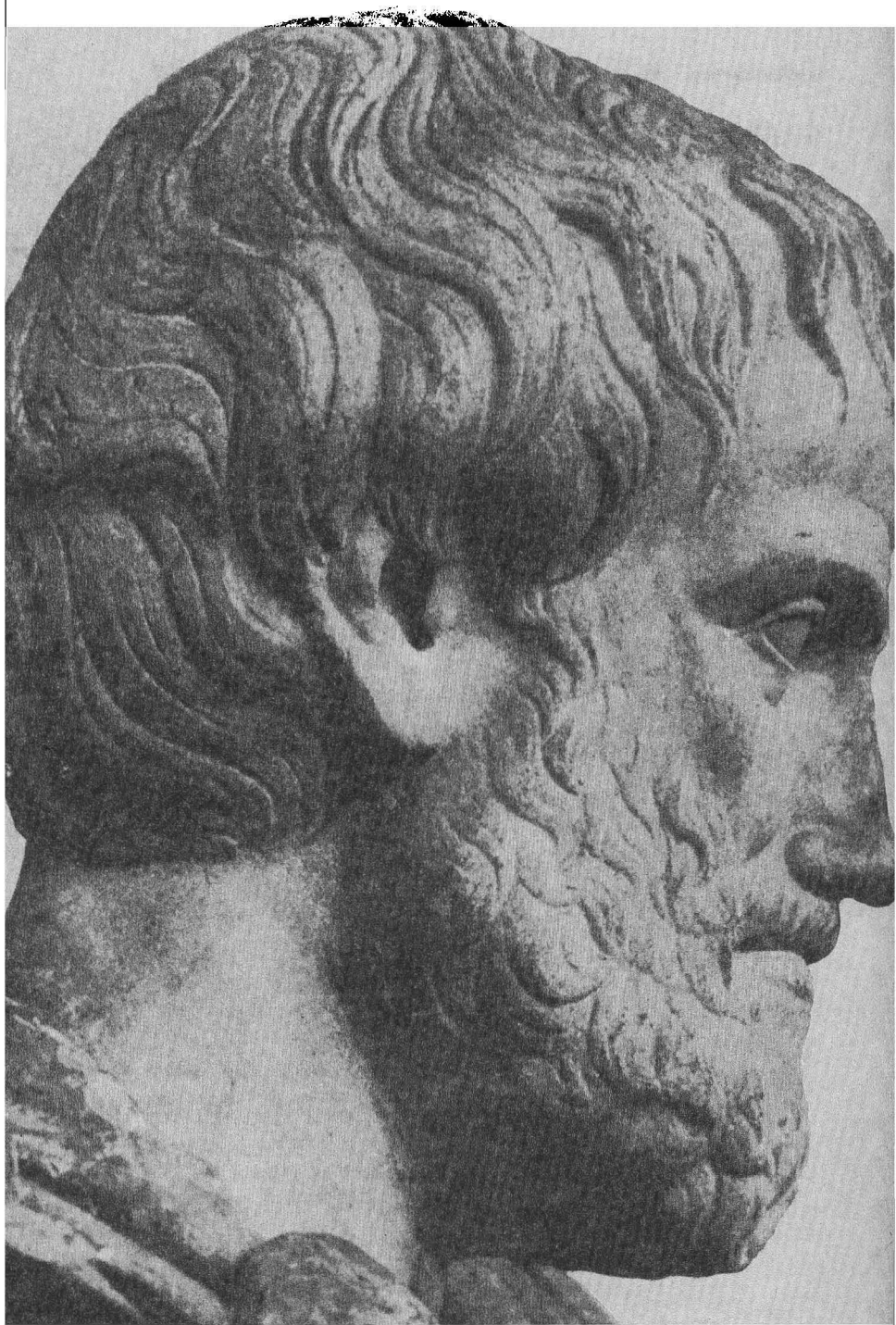


**SEGUNDA PARTE**  
**ARISTÓTELES E A SISTEMATIZAÇÃO DO**  
**SABER FILOSÓFICO**

ὑπολαμβάνομεν δὴ πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι  
πάντα τὸν σοφὸν ὥς ἐδέχεται.

*“Consideramos, em primeiro lugar, que o sábio co-  
nhece todas as coisas, enquanto isso é possível”*

Aristóteles, *Metafísica*, A 2, 982 a 8-9



Cabeça de Aristóteles, conservada no *Museu das Termas*, Roma.

## **PRIMEIRA SEÇÃO**

### **RELAÇÕES ENTRE ARISTÓTELES E PLATÃO PROSSEGUIMENTO DA “SEGUNDA NAVEGAÇÃO”**

εἴ γε αἰδίου μηθέν ἐστίν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι  
δυνατόν.

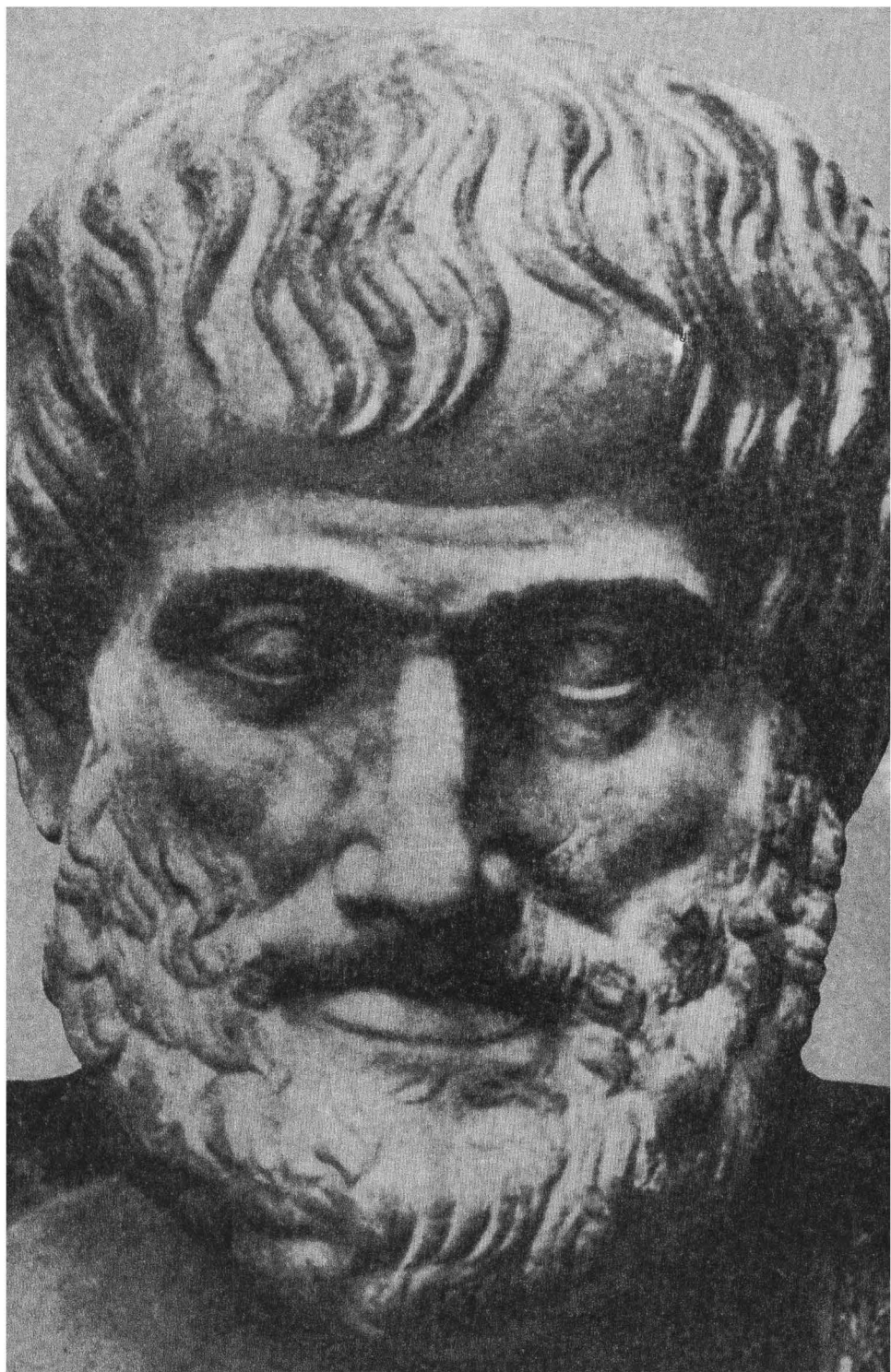
*“Se não existisse nada de eterno, não poderia existir  
nem mesmo o devir”*

Aristóteles, *Metafísica*, B 4, 999 b 5s.

Ἄριστοτέλης [...] γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος  
μαθητῶν.

*“Aristóteles foi o mais genuíno discípulo de Platão”*

Diógenes Laércio, V, 1



Cabeça de Aristóteles, *Museu das Termas, Roma*

## I. PREMISSA CRÍTICA: O MÉTODO HISTÓRICO-GENÉTICO E A MODERNA INTERPRETAÇÃO DO PENSAMENTO ARISTOTÉLICO

Antes de falar da Escola de Platão e dos primeiros escolarcas da Academia, é oportuno falar de Aristóteles<sup>1</sup>. De fato, na primeira Aca-

---

1. Aristóteles (como sabemos pelo cronógrafo Apolodoro, em Diógenes Laércio, V, 9) nasceu no primeiro ano da XCIX Olimpíada, isto é, em 384/383 a.C., em Estagira, nos confins da Macedônia. A pequena cidade fora, por muito tempo, colonizada pelos jônicos e aí falava-se um dialeto jônico. O pai de Aristóteles, de nome Nicômaco, era um médico de valor e esteve a serviço do rei Amintas da Macedônia (pai de Felipe, o Macedônio). Pode-se, pois, presumir que a família tenha morado em Pela, onde ficava o palácio de Amintas, e que tenha freqüentado a corte. Se e até que ponto Nicômaco pôde ensinar ao filho a arte médica, não é possível saber, dado que ele morreu quando Aristóteles era ainda jovem.

Com certeza sabemos que aos dezoito anos, isto é, em 366/365, Aristóteles foi para Atenas em vista de aperfeiçoar a sua formação espiritual, e entrou imediatamente para a Academia platônica. Foi, certamente, na Escola de Platão, que Aristóteles amadureceu e consolidou a sua vocação filosófica de modo definitivo, pois ficou na Academia por cerca de vinte anos, ou seja, durante todo o tempo em que Platão permaneceu em vida. Qual foi o preciso papel de Aristóteles no âmbito da Escola platônica, não sabemos com exatidão: certamente ele deu lições de retórica, mas além disso devem ter sido fundamentais as suas contribuições nas numerosas discussões em torno de todo o arco de temas dos quais se ocupava a Academia (e eram discussões estabelecidas não só com Platão e com os Acadêmicos, mas com todas as mais insígnies personagens de diversificada formação, que foram hóspedes da Academia, a começar pelo célebre cientista Eudóxio, o qual, como é provável, justamente nos anos em que Aristóteles freqüentou a Academia, foi a personagem mais influente, estando Platão, naquele período, na Sicília). É certo que no arco dos vinte anos passados na Academia, que são os anos decisivos na vida de um homem, Aristóteles adquiriu substancialmente os princípios platônicos e defendeu-os em alguns escritos, e, ao mesmo tempo, submeteu-os a exigentes críticas, tentando dar-lhes nova direção. (Não é, certamente, casual que um Aristóteles muito jovem apareça como personagem no *Parmênides* platônico, diálogo que, como sabemos, já responde a certas críticas dirigidas contra a teoria das Idéias: de fato, algumas das críticas à teoria das Idéias, encontradas na *Metafísica* aristotélica, recordam análogas críticas que se lêem no *Parmênides*). Por ocasião da morte de Platão (347), quando então aviava-se para o “mezzo del cammin di nostra vita”, Aristóteles decidiu não permanecer na Academia, porque a direção da Escola fora assumida por Espéusipo (o qual encabeçava a corrente mais distante das que eram as convicções por ele amadurecidas). Deixou Atenas e dirigiu-se à Ásia Menor.

Abriu-se, desse modo, uma fase importantíssima na vida de Aristóteles. Com um célebre companheiro de Academia, Xenócrates, estabeleceu-se em Assos (na costa de Tróade), onde fundou uma Escola, juntamente com os platônicos Erasto e Corisco, originários da cidade de Esquepsi, que se tornaram conselheiros de Hérmiias, hábil

demia, a herança platônica não só não é acrescentada, mas é gravemente comprometida e submetida a um verdadeiro dismantelamento, com gravíssimas consequências, como veremos. Aristóteles, ao contrário, em primeiro lugar como verdadeiro Acadêmico, em seguida

---

homem político, senhor de Artaneu e de Assos. Em Assos, Aristóteles permaneceu cerca de três anos. Passou em seguida a Mitilene, na ilha de Lesbos, provavelmente estimulado por Teofrasto (destinado a tornar-se, mais tarde, sucessor de Aristóteles), que nascera naquela ilha. Tanto a fase do ensinamento em Assos, como a de Mitilene são fundamentais: é provável que em Assos o Estagirita tenha dado cursos sobre disciplinas mais propriamente filosóficas, e que em Mitilene tenha feito, ao invés, pesquisas de ciências naturais, inaugurando e consolidando aquela preciosa colaboração com Teofrasto, que terá enorme peso nos destinos do Peripato.

Em 343/342 a.C., começa um novo período na vida de Aristóteles. Felipe, o Macedônio, chama-o à corte e confia-lhe a educação do filho Alexandre, personagem destinado a revolucionar a história grega, então com treze anos. Recordemos que já o pai de Aristóteles fora ligado à corte macedônia, e, inclusive, que Felipe poderia ter conhecido Aristóteles quando criança, e que, em todo caso, certamente Hérmiás, politicamente ligado aos macedônios, teria falado ao soberano sobre Aristóteles em termos elogiosos. Infelizmente sabemos pouquíssimo das relações espirituais que se estabeleceram entre as duas excepcionais personagens (um dos maiores filósofos e um dos maiores homens políticos de todos os tempos), que o acaso quis juntar. É certo que, se Aristóteles pôde partilhar a idéia de unificar as cidades gregas sob o cetro macedônio, não compreendeu, em todo caso, a idéia de helenizar os bárbaros e pacificá-los com os gregos. O gênio político do discípulo, nesse âmbito, abriu perspectivas históricas muito mais novas e audazes do que as categorias políticas do filósofo permitiam compreender, dado que eram categorias substancialmente conservadoras e, sob certo aspecto, inclusive reacionárias. Na corte macedônia, Aristóteles ficou, talvez, até quando Alexandre assumiu o trono, isto é, até 336 (mas é também possível que depois de 340 ele tenha voltado a Estagira, estando então Alexandre ativamente empenhado na vida política e militar).

Finalmente, em 335/334, Aristóteles voltou para Atenas e alugou alguns edifícios próximos a um pequeno templo consagrado a Apolo Lício, de onde veio o nome de "Liceu" dado à Escola. E como Aristóteles dava as suas lições passeando no jardim anexo aos edifícios, a Escola foi chamada também "Peripato" (do grego *peripatos* = passeio), e "Peripatéticos" foram chamados os seus seguidores. O Peripato contrapôs-se assim à Academia e, por um certo período, eclipsou-a inteiramente. Estes foram os anos mais fecundos da produção de Aristóteles: os anos que viram a grande sistematização dos tratados filosóficos e científicos que nos chegaram.

Em 323 a.C., morto Alexandre, aconteceu em Atenas uma forte reação anti-macedônia, na qual foi envolvido Aristóteles, réu de ter sido mestre do grande soberano (formalmente foi acusado de impiedade por ter escrito em honra de Hérmiás um carne digno de um deus). Para fugir aos inimigos, retirou-se a Calcídia, onde sua mãe possuía bens, deixando Teofrasto na direção do Peripato. Morreu em 322, aos poucos meses de exílio.

como Acadêmico dissidente, enfim como fundador de uma Escola própria em oposição à Academia (a Academia tal como fora reduzida por Espêusipo e por Xenócrates), tentou uma verificação sistemática do discurso platônico, chegando a resultados que são, em muitos

---

Os escritos de Aristóteles, como é sabido, dividem-se em dois grandes grupos: os *exotéricos* (compostos na sua maioria em forma dialógica e destinados ao grande público), e os escritos *esotéricos* (que constituíam, ao invés, ao mesmo tempo, o fruto e a base da atividade didática de Aristóteles e não eram destinados ao público, mas só aos discípulos e, portanto, eram patrimônio exclusivo da Escola).

O primeiro grupo de escritos perdeu-se completamente e não restam deles senão alguns títulos e alguns fragmentos. Talvez o primeiro escrito exotérico tenha sido *O Grilo ou Da Retórica* (no qual Aristóteles defendia a posição platônica contra Isócrates), enquanto os últimos foram o *Protrético* e *Sobre a Filosofia*. Outros escritos juvenis são dignos de menção: *Sobre as Idéias*, *Sobre o Bem*, o *Eudemo* ou *Sobre a Alma*. Sobre tais obras fixou-se hoje a atenção dos estudiosos, e delas conseguiu-se recuperar certo número de fragmentos. Outros escritos do primeiro período são para nós apenas títulos vazios. A mais completa, acurada, informada e equilibrada reconstrução destes escritos foi feita por E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Pádua 1962: aí o leitor encontrará indicada e discutida toda a literatura relativa à questão. (Cf. também: M. Untersteiner, *Aristotele. Della Filosofia*, Roma 1963). No catálogo dessas obras, ao nosso ver, entra talvez também o *Tratado sobre o cosmo para Alexandre*, que Aristóteles escreveu, provavelmente, na corte macedônia (para o ensinamento do insigne discípulo), com o mesmo estilo elegante e com o método usado nas obras destinadas ao grande público (cf. Reale, *Aristotele, Trattato sul cosmo*, Nápoles [Loffredo] 1974).

Ao contrário, chegou-nos o grosso das obras de escola, que tratam de toda a problemática filosófica e de alguns ramos das ciências naturais. Recordemos em primeiro lugar as obras mais propriamente filosóficas. O *Corpus aristotelicum*, na ordem atual, abre-se com o *Organon*, que é o título com o qual, a partir da tardia antiguidade, foi designado o conjunto dos tratados de lógica, que são: *Categorias*, *Sobre a Interpretação*, *Primeiros Analíticos*, *Segundos Analíticos*, *Tópicos*, *Refutações Sofísticas*. Seguem as obras de filosofia natural, isto é: *Física*, *Do céu*, *A geração e a corrupção*, *A Meteorologia*. Ligadas a estas são as obras de psicologia, constituídas pelo tratado *Sobre a alma* e por um grupo de opúsculos recolhidos sob o título de *Parva naturalia*. A obra mais famosa é constituída pelos quatorze livros da *Metafísica*. Vêm em seguida os tratados de filosofia moral e política: a *Ética Nicomaquéia*, a *Grande Ética*, a *Ética Eudêmica*, a *Política*. Enfim, devemos recordar a *Poética* e a *Retórica*. (Entre as obras que dizem respeito às ciências naturais recordemos a imponente *História dos animais*, *As partes dos animais*, *O movimento dos animais*, *A geração dos animais*: são obras que interessam mais à história da ciência que à história dos problemas filosóficos). Sobre o elenco de todos os títulos das obras aristotélicas transmitidas pelos antigos catálogos e sobre os vários problemas a eles conexos remetemos ao excelente trabalho de P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina 1951.

O complexo dos escritos aristotélicos foi deixado por Teofrasto em herança a Neleu, filho de Corisco, a quem Aristóteles tinha-se ligado com profunda amizade no

casos, autênticas “verificações” das instâncias platônicas. Já Diógenes Laércio escrevia que “Aristóteles foi o mais genuíno discípulo de Platão”<sup>2</sup> e tal juízo, ao contrário do que crêem muitos modernos, é exato. Naturalmente trata-se de dar a “discípulo” e a “genuíno” um significado correto: genuíno discípulo de um grande mestre não é certamente quem o repete, limitando-se a conservar intacta a sua doutrina, mas quem, partindo das aporias do mestre, busca superá-las no espírito do mestre, além do mestre.

Foi precisamente isso que fez Aristóteles em confronto com Platão.

Mas, antes de afrontar este ponto, é preciso situar e resolver preliminarmente uma questão de caráter metodológico e crítico.

Em 1923, Werner Jaeger, numa obra que pareceu subverter radicalmente a secular concepção dos estudos aristotélicos<sup>3</sup>, sustentou a seguinte tese:

O método sistemático-unitário com o qual sempre se leu Aristóteles é errado porque não-histórico: não leva em conta a gênese histórica e o desenvolvimento do seu pensamento, que não é um bloco

---

período de Assos. Os descendentes de Neleu esconderam na adega da casa esses escritos, que aí permaneceram até quando um bibliófilo chamado Apelicon (que militava nas hostes de Mitridates) os comprou. Das mãos de Apelicon eles passaram às de Sila, que durante a primeira guerra contra Mitridates confiscou-os e levou-os a Roma, onde se continuou o trabalho de transcrição iniciado por Apelicon. Finalmente, Andrônico de Rodas, em meados do século I a.C., conseguiu preparar e publicar uma edição adequada das obras aristotélicas: Andrônico era então o décimo sucessor de Aristóteles no Peripato (cf. Estrabão, XIII, 54, p. 608 e Plutarco, *Vida de Silas*, 26). E a partir daí, primeiro através dos grandes comentadores gregos, depois através dos filósofos árabes, em seguida através dos medievais e, depois ainda, através dos renascentistas, estas obras tornaram-se as mais lidas, meditadas, comentadas e repensadas entre todas as que nos foram transmitidas da antiguidade.

A citação das obras de Aristóteles é feita com base na edição clássica de I. Bekker, *Aristotelis Opera*, Berlim 1831 (reimpressa aos cuidados de O. Gigon, Berlim 1960ss.); a letra grega maiúscula (ou o número romano) indica o número do livro (os antigos dividiam as suas obras em livros), o número arábico que segue indica o capítulo, enquanto o número sucessivo indica a página; as letras *a* e *b* indicam as colunas, respectivamente, da esquerda e da direita (dado que a edição de Bekker apresenta duas colunas por página); enfim os números sucessivos às letras indicam as linhas às quais se refere. Para a bibliografia, cf. o volume V.

2. Diógenes Laércio, V, 1.

3. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlim 1923 (trad. ital. G. Calogero, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Florença 1935, muitas vezes reimpressa).



monolítico e compacto como se acreditou, mas procede de uma posição inicialmente platônica, e prossegue com uma crítica sempre mais cerrada ao platonismo e às Idéias transcendentais, para chegar a uma posição metafísica centrada no interesse pelas *formas* e as *enteléquias* imanentes e, enfim, a uma posição, se não de repúdio, ao menos de desinteresse pela metafísica, em favor das ciências empíricas e dos dados empiricamente verificáveis e passíveis de classificação.

Em suma, a história espiritual de Aristóteles seria a história de uma subversão do platonismo e da metafísica e, portanto, de uma conversão ao empirismo e ao naturalismo.

Mas, assim formulada, a tese ainda não revela todo o seu alcance. De fato, segundo Jaeger, expressão do momento platônico do pensamento de Aristóteles não seriam só as obras exotéricas — que (como vimos na nota biográfica) foram compostas e publicadas quando Aristóteles ainda era membro oficial da Academia —, *mas também grandes partes das obras esotéricas*.

Estas obras, que, como sabemos, constituíam o material de escola de Aristóteles, isto é, o material que servia para as lições e para os cursos, teriam sido compostas em fases sucessivas, já a partir do período transcorrido em Assos. Elas teriam nascido de alguns núcleos originários, aos quais ter-se-iam progressivamente acrescentado sempre novas partes, nas quais o Estagirita retomava os problemas a partir de novos pontos de vista. Portanto, as obras de Aristóteles que temos hoje teriam nascido de sucessivas estratificações e não só não teriam uma unidade literária, mas não teriam nem mesmo uma homogeneidade especulativa, ou seja, uma unidade de caráter filosófico e doutrinário. Elas conteriam, de fato, exposições de problemas e soluções relativas a momentos da evolução do pensamento aristotélico, não só distantes entre si no tempo, mas também no que se refere à inspiração teórica; em contraste entre si e, às vezes, em nítida contradição.

Em função dessa idéia condutora, Jaeger reconstruiu algumas das obras exotéricas com base em alguns fragmentos, desmembrou as obras de escola, buscando isolar as várias estratificações e, assim, chegou a delinear um Aristóteles que se torna, de idealista platônico, um empirista. A habilidade, a engenhosidade e a cultura de Jaeger garantiram ao livro um enorme sucesso, tanto que alguns não hesita-

ram em acolher as suas conclusões quase como definitivas. Porém, o método histórico-genético de Jaeger, ao ser aplicado por outros estudiosos, começou a dar resultados diferentes dos que ele alcançou, e levou até mesmo a uma reviravolta do significado da pretensa parábola evolutiva do Estagirita. No curso de meio século, aplicando o método genético jaegeriano, pôde-se demonstrar tudo e o contrário de tudo, e todas as conclusões alcançadas sobre as estratificações e as evoluções das obras de escola foram assim reduzidas a zero<sup>4</sup>.

Não é, pois, de admirar que esteja diminuindo paulatinamente o número dos seguidores do método jaegeriano, permanecendo apenas bolsões de resistência provincianos. De fato, o método genético está destinado a falir pelas seguintes razões:

a) As obras de escola nunca foram concebidas e escritas como livros a serem publicados, mas constituíam o substrato da atividade didática e, por isso, não só nunca escaparam do domínio dos seus autores, mas permaneceram sempre, por assim dizer, maleáveis.

b) Por conseqüência, é absurdo pensar que se possam distinguir estratificações cronologicamente determináveis: os remanejamentos sucessivos, aos quais elas foram sem dúvida submetidas pelos seus autores, não podiam deixar marcas seguramente reconhecíveis, justamente por causa da maleabilidade do material.

c) O método histórico-genético, para ser verdadeiramente *histórico*, deveria construir sobre *dados de fato* incontroversos, sobre *datas* seguras e bem provadas; ao invés, umas e outros faltam completamente no que concerne às obras de escola de Aristóteles.

d) O método histórico-genético não resolve absolutamente as dificuldades que a leitura do *Corpus aristotelicum* põe, antes multiplica-as ao inverossímil.

e) Assim, em conclusão, pode-se dizer que o método genético não alcançou quase nenhum dos seus objetivos com relação à inter-

---

4. Dizemos isso tendo presente, justamente, os estudiosos que não caíram em teses extremistas e paradoxais, como por exemplo Zürcher, na obra *Aristotele's Werk und Geist*, Paderborn 1952 (da qual damos amplamente conta no ensaio: *J. Zürcher e un tentativo di rivoluzione nel campo degli studi aristotelici*, no volume *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milão 1956, pp. 108-143), o qual pretendeu até mesmo que oitenta por cento das obras aristotélicas, como nós as lemos, fossem reelaborações de Teofrasto!

pretação das obras de escola: promoveu um grande renascimento dos estudos sobre o Estagirita, demonstrou a informalidade literária de tais escritos, aperfeiçoou enormemente as técnicas de pesquisa e de exegese dos textos, mas não soube reconstruir a “história da evolução espiritual” do filósofo, à qual visava.

f) É justo, ao contrário, reconhecer que o método inaugurado por Jaeger deu ótimos resultados no tratamento dos problemas de fundo levantados pelas obras exotéricas de Aristóteles, das quais se estão recuperando muitos fragmentos, com bastante consistência. Mas os fragmentos dessas obras também não provam a tese de Jaeger; provam, ao invés, que já no período transcorrido na Academia, Aristóteles foi amadurecendo algumas conquistas que, depois, nas obras esotéricas tiveram todo o seu destaque<sup>5</sup>.

Nesta *História da filosofia antiga* não poderemos nos ocupar dos fragmentos descobertos das obras exotéricas (isto só poderia ser feito em sede monográfica)<sup>6</sup>. Diremos, todavia, que, nelas, Aristóteles já revela, *in nuce*, a própria cifra espiritual; revela-se como o discípulo que repensa e não repete o mestre, e tenta ir além dele, mas segundo o seu espírito.

No que diz respeito às obras esotéricas, sobre as quais fundaremos a nossa exposição, assumiremos, como dado adquirido depois da falida tentativa de entendê-las em chave genética, a tese de que elas têm um sentido unitário, qualquer que tenha sido a sua gênese (isto é, mesmo no caso em que partes delas situem-se no período de Assos ou até mesmo da Academia, e que outras partes tenham sido posteriormente feitas e refeitas por Aristóteles). Elas manifestam uma *unidade de fundo* e uma *homogeneidade especulativa*, que só podem ser negadas por quem pretende, a todo custo, descobrir nelas quiméricas parábolas evolutivas. De resto, como foi dito recentemente, nenhum filósofo poderia ser compreendido se não se assumisse que

---

5. Ver, a respeito disso, sobretudo o volume de Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, já citado, acima, na nota 1.

6. Para uma breve caracterização dos principais dentre esses escritos, ver Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Bari 1986<sup>4</sup>, pp. 12ss. Ver também Reale, *Aristotele, Trattato sul cosmo...* Para um aprofundamento dos mesmos, ver também a já clássica obra de E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., La Nuova Italia, Firenze 1936 (1973<sup>2</sup>).

ele é, ao longo de todo tempo, responsável pela sua obra, quando não tenha negado expressamente parte dela<sup>7</sup>. O modo como os seguidores do método histórico-genético interpretam Aristóteles pressupõe, justamente, a negação deste princípio: negação que, no limite, implica a negação de que Aristóteles seja um autêntico filósofo<sup>8</sup>.

---

7. Cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, pp. 9s.

8. Para uma justificação adequada do que afirmamos remetemos ao nosso volume *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milão 1985<sup>4</sup>.

## II. TANGÊNCIAS ENTRE PLATÃO E ARISTÓTELES: A VERIFICAÇÃO DA “SEGUNDA NAVEGAÇÃO”

Não se pode compreender Aristóteles senão começando por estabelecer a exata posição que ele assume, do ponto de vista metafísico e na ótica teórica em geral, diante de Platão. E, com efeito, quase todos os historiadores da filosofia, mesmo anteriormente à obra de Jaeger, começavam a exposição do pensamento aristotélico com o tema: “Crítica de Aristóteles à teoria das Idéias”

Todavia, começar justamente por este tema uma exposição sobre Aristóteles, se, de certo ponto de vista, é verdadeiramente necessário, de outro pode induzir a uma série de erros nos quais muitos estudiosos caíram. De fato, para manter o justo equilíbrio, é necessário articular tal questão de maneira conveniente, seja sob o perfil filosófico, seja sob o perfil histórico; mas isso, por uma série de razões, é bastante difícil.

Em primeiro lugar, é necessário dar-se conta de que as maciças e contínuas críticas de Aristóteles a Platão não são dirigidas só à teoria das Idéias, mas às que são, como vimos, as duas etapas da “segunda navegação”: a doutrina dos Princípios e a teoria das Idéias. Mais ainda, em certa medida, são até mesmo mais frequentes as discussões sobre temáticas protológicas conexas com a teoria dos Princípios e sobre ela fundadas. Jaeger, no seu primeiro livro sobre Aristóteles<sup>1</sup>, afirmou que as críticas do Estagirita a Platão não se referem às doutrinas dos diálogos, mas às doutrinas conexas às lições de Platão na Academia (e, portanto, às “Doutrinas não-escritas”). O estudioso alemão não aprofundou posteriormente esta tese e enveredou por outros caminhos, dos quais falamos acima; mas, hoje em dia, esta tese está praticamente confirmada em sua totalidade. Pois bem, se a posição de Aristóteles em relação à doutrina dos Princípios e à teoria das Idéias não for considerada nas suas implicações extremamente articuladas e nas suas complexas consequências, poderá parecer, pelo menos à primeira vista e nas suas aparências polêmicas, totalmente negativa, global e categoricamente; quando na realidade, não é assim, como veremos.

---

1. Cf. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, cit., p. 141; cf. *supra*, p. 301.

Ademais, é preciso compreender e ressaltar que as pesadas críticas do Estagirita à teoria das Idéias, se isoladas do contexto da metafísica aristotélica e do novo paradigma teórico que ela propõe, e interpretadas fora das complexas relações históricas que as sustentam, fazem cair num inevitável erro de perspectiva (como ocorreu a muitos estudiosos), enquanto podem induzir a acreditar que Aristóteles, rejeitando a doutrina dos Princípios e a teoria das Idéias, rejeita também (por conseqüência) quase completamente a “segunda navegação” platônica.

A verdade, entretanto, é objetivamente muito diferente.

Aristóteles criticou arduamente a doutrina dos Princípios e a teoria das Idéias, e negou a existência do Princípio do Uno-Bem e de todas as Idéias ou Formas transcendentais. Todavia — e é indispensável compreender muito bem este ponto capital —, com isso ele não pretendeu absolutamente negar que existam algumas *realidades supra-sensíveis*. Ele quis demonstrar, ao invés, que *a realidade supra-sensível não é como Platão pensava que fosse* (ou, pelo menos, o é só em parte e numa ótica diversa).

Dado que este é, como observamos, um ponto verdadeiramente fundamental, devemos esclarecê-lo ulteriormente e precisá-lo.

No Uno-Bem transcendente, Platão indicou o Princípio de toda a realidade. Ao contrário, Aristóteles negou a existência do Uno-Bem transcendente; *mas reafirmou, de modo firme e preciso, a existência de uma realidade transcendente*. Antes, justamente a essa realidade, concebida no seu vértice superior como Inteligência suprema e, mais precisamente, como Pensamento de Pensamento, atribuiu uma função geral de Princípio como Motor imóvel de todas as coisas, afirmando expressamente que “de tal Princípio dependem o céu e a natureza”<sup>2</sup> e, portanto, todas as realidades.

Nas Idéias supra-sensíveis, ademais, Platão indicou a “causa” das coisas sensíveis. Enquanto *causa* das coisas, as Idéias têm relações imanentes com as coisas e, ao mesmo tempo, justamente pelo seu estatuto de causas metafísicas, são um *outro* das coisas sensíveis, ou seja, são meta-sensíveis, transcendentais. Platão, nos seus escritos,

---

2. *Metafísica*, A 7, 1072 b 13s.: ἐκ τοιαύτης ἀρα ἀρχῆς ἡρτῆται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

jamais quis explicar a fundo de que modo as Idéias podiam ser, ao mesmo tempo, imanentes e transcendentais, exceto nos diálogos dialéticos, em certa medida, particularmente no *Timeu*<sup>3</sup>, cuja narração, porém, é entendida por Aristóteles numa ótica muito parcial e segundo as suas novas categorias. Em todo caso, Platão não alimentou interesses específicos e particulares pelos fenômenos físicos como tais<sup>4</sup>. Ele preocupou-se muito mais com indagar a estrutura do mundo ideal como tal, do que com as suas específicas relações com o sensível e, em particular, com a estrutura deste. E a maior parte dos discípulos da Academia centraram as suas discussões segundo a perspectiva e o aspecto transcendente dos Princípios e das Idéias, tentando deduzir os nexos neles fundados e buscando estabelecer de que modo as realidades se deduzem dos Princípios primeiros. Assim eles terminaram, em certo sentido, por deixar na sombra os fenômenos e o mundo físico, para explicar os Princípios e as Idéias que neles tinham sido introduzidos, e pelos quais Aristóteles nutria o máximo interesse. Por consequência, explica-se perfeitamente a enérgica reação de Aristóteles. Se os Princípios e as Idéias são *supra-sensíveis* e *transcendentes*, então eles não servem de modo algum ao objetivo em vista do qual foram introduzidos: justamente enquanto transcendentais, eles não podem ser nem *causa da existência*, nem *causa do conhecimento* das coisas sensíveis, porque a *causa essendi et cognoscendi* das coisas deve estar *nas* coisas e não *fora* delas. Todas as numerosas críticas aristotélicas (que o leitor poderá ver no nosso comentário à *Metafísica*<sup>5</sup>) reduzem-se, teoricamente, a um núcleo fundamental, que pode ser resumido do seguinte modo: em lugar do Princípio transcendente do Uno-Bem, será preciso introduzir o Bem

---

3. Cf. Reale, *Platone...*, pp. 509-622.

4. Platão concebia a pesquisa dos fenômenos naturais e as ciências físicas como estruturalmente ligadas à narração mítica (porque ligadas ao devir), como já explicamos; ele, portanto, considerava essas pesquisas um jogo, embora elevadíssimo. Cf. Reale, *Platone...*, pp. 519-523.

5. Cf. Reale, *Aristoteles, La Metafisica, traduzione, introduzione e commento*, 2 vols., Loffredo Editore, Nápoles 1968 (1978<sup>3</sup>); ver sobretudo A 6 e A 9, com o comentário (vol. I, pp. 174-182 e 189-212), assim como os livros M e N, *passim*, e grande parte do livro Z (desta obra publicamos inclusive uma *editio minor*, pela Editora Rusconi, Milão 1978, 1984<sup>2</sup>, mas sem o comentário, pelo que será sempre preciso referir-se à edição maior que publicamos por Loffredo).

entendido como *causa final* de toda a realidade (como “aquilo a que todas as coisas tendem”)<sup>6</sup>; em lugar das Idéias transcendentais, será preciso introduzir as Formas ou essências imanentes, entendendo-as como a estrutura inteligível de todo o real, e do sensível de modo particular.

Deixamos de lado o problema de saber se essa crítica é totalmente merecida por Platão, se atinge plenamente o alvo; o que nos interessa é uma questão mais importante: a interpretação do Bem *na ótica da causa final* e a imanentização das Idéias, entendidas como *formas inteligíveis* dos sensíveis, *pode ser afirmada como significando a renúncia, por parte do Estagirita, à convicção da existência do supra-sensível?*

Foi justamente este o erro que muitos cometeram, acreditando que as formas imanentes fossem o único sucedâneo do supra-sensível em geral e das Idéias em particular, quando, na realidade, os sucedâneos da teoria dos Princípios e das Idéias, em Aristóteles, são *duas doutrinas bem distintas entre si*. 1) Uma é aquela à qual já nos referimos outras vezes, ou seja, *a concepção da estrutura inteligível imanente do sensível*; 2) outra é *uma nova e, em certo sentido, mais elevada concepção do supra-sensível, centrada, não sobre o Inteligível transcendente, mas sobre a Inteligência transcendente*.

Antecipando o que discutiremos longamente, podemos dizer que Aristóteles chegou à nova concepção do supra-sensível, justamente como consequência da crítica à teoria dos Princípios e das Idéias transcendentais; de fato, repensando a metafísica platônica de modo capilar, recuperou *largamente a sua mensagem sob outro perfil*.

Eis um mapa sinótico muito significativo:

Depois de ter demonstrado, em nova ótica, a grande verdade que Platão conquistou com a sua “segunda navegação”, ou seja, que *o sensível não existiria, se não existisse o supra-sensível*, Aristóteles chegou a individuar o supra-sensível nas seguintes realidades:

- a) Deus ou primeiro Motor imóvel;
- b) realidades análogas ao primeiro Motor, mas a ele hierarquicamente inferiores;

---

6. *Ética Nicomaquéia*, A 1, 1094 a 3: [...] τὰγαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται. Cf. também *Metafísica*, Λ 7, 1072 b 1 ss.



c) precisamente, realidades com estrutura hierárquica, ou seja, realidades sucessivas umas às outras (e, portanto, hierarquicamente inferiores umas às outras);

d) almas intelectivas existentes nos homens.

O primeiro Motor é Pensamento que pensa a si mesmo; as outras realidades supremas também são Inteligências; intelecto ou pensamento que “vem de fora” são também as almas racionais dos homens<sup>7</sup>.

Portanto, como dizíamos, *à concepção platônica do supra-sensível, entendido prioritariamente como realidade inteligível, Aristóteles substitui uma concepção do supra-sensível entendido principalmente como Inteligência*.

Nesse sentido pode-se dizer que em Aristóteles, em última análise, é possível encontrar algo mais do que em Platão (pelo menos segundo certo paradigma metafísico), vale dizer, uma tendência a uma coerência e consistência maiores (e, justamente, nos âmbitos abertos pela “segunda navegação”) do que as que encontramos em Platão: o supra-sensível em sentido global é o mundo da Inteligência (o supremo Bem é a própria Inteligência suprema); o grande mundo das Idéias torna-se *a trama inteligível do sensível*; o Princípio material, de dominante, decomposta e irracional necessidade, torna-se, mais acentuadamente (porém, seguindo uma linha já traçada por Platão<sup>8</sup>), *potencialidade e aspiração à forma inteligível*, que só subsiste em virtude da forma e pela forma. Portanto, os fenômenos adquirem mais concretude e são “salvos”: *porém, salvos justamente na forma; e todo o universo (como veremos) apresenta-se como uma grandiosa escada que se eleva, progressivamente, da forma ancorada à matéria, segundo planos hierarquicamente superiores um ao outro, de maneira perfeita, até a mais pura Forma imaterial que é a Inteligência*<sup>9</sup>.

Ademais (e também isso deve ser bem observado, porque não é normalmente compreendido), poder-se-ia até mesmo dizer que em Aristóteles, do ponto de vista especulativo, há, em certo sentido teórico, um platonismo mais robusto e metafisicamente mais fecundo do

---

7. Cf. Reale, *Platone...*, pp. 252-255.

8. Cf. Reale, *Platone...*, pp. 534s.

9. Ver o nosso comentário à *Metafísica*, *passim*, em particular aos livros Z, H e Θ.

que nos outros Acadêmicos dos quais nos chegaram testemunhos, como veremos de maneira pormenorizada no terceiro volume desta obra. Eudóxio, por exemplo, para resolver os problemas levantados pelo transcendentalismo platônico, propôs a hipótese da “mistura” das Idéias com as coisas, contra a qual o próprio Aristóteles reagiu violentamente. Espêusipo eliminou as Idéias, mantendo apenas as realidades matemáticas. Xenócrates tentou recuperar o que se estava perdendo, mas sem êxito (assumindo uma típica posição de epígono).

Portanto, Aristóteles, com a sua doutrina da Inteligência transcendente, em certo, sentido *mostra-se teoricamente mais platônico do que os outros Acadêmicos, porque, mesmo negando a existência de um Princípio primeiro entendido como impessoal Uno-Bem, reafirma-o, justamente, como Inteligência suprema, alcançando vértices especulativos com relação aos quais os outros Acadêmicos ficaram decididamente abaixo.*

Além disso, também com a teoria das formas imanes, Aristóteles permanece mais platônico do que os outros platônicos, porque, enquanto nega a transcendência das Idéias, *mantém o teorema platônico da prioridade metafísica da forma*, embora fazendo da forma a trama inteligível do sensível em larga medida; e, além disso, *mantém a fundamental concepção eidética*, gravemente comprometida por alguns expoentes da Academia (em particular por Espêusipo), como amplamente veremos.

Nesta ótica, a afirmação de Diógenes Laércio, de que Aristóteles foi o mais genuíno, ou seja, o mais legítimo (γνησιώτατος)<sup>10</sup> discípulo de Platão, parece-nos verdadeiramente emblemática, e, justamente neste sentido, apresentaremos a nossa interpretação da filosofia do Estagirita.

---

10. Diógenes Laércio, V, 1. Cf. *supra*, p. 313, as epígrafes com as quais caracterizamos a Primeira Seção, ligando essa afirmação de Diógenes Laércio com a afirmação verdadeiramente emblemática de Aristóteles: “se não existisse nada de eterno, tampouco poderia existir o devir” (*Metafísica*, B 4, 999 b 5s.).

### III. AS DIFERENÇAS ENTRE ARISTÓTELES E PLATÃO

Agora fica claro em que sentido afirmamos que Aristóteles realiza e aperfeiçoa a “segunda navegação” platônica: a descoberta do supra-sensível não só é mantida, mas fortemente potenciada. As oposições entre Aristóteles e Platão se dão noutra direção.

Em primeiro lugar, falta ao discípulo a inspiração mística e religiosa, cuja aura poética encontrava em Platão particular destaque e ressonância, e falta a conexa dimensão e tensão escatológica: mas tudo isso está, em grande parte, fora da esfera propriamente filosófica e metafísica, ou melhor, é algo que a ela se acrescenta.

A propósito disso, impõe-se um esclarecimento. A inspiração místico-religiosa e as crenças escatológicas sobre os destinos da alma estão ainda presentes, e até mesmo com aspectos muito claros, no primeiro Aristóteles, vale dizer, nas obras exotéricas, enquanto desaparecem quase totalmente nas obras esotéricas.

Eis, por exemplo, um explícito testemunho de Proclo a respeito:

E também Aristóteles aprovou este procedimento e, ocupando-se da alma de um ponto de vista físico, no tratado *Sobre a alma*, não fez menção nem à descida da alma nem aos seus destinos, mas nas obras dialógicas [isto é, nos exotéricos] tratou especificamente dessas questões [...]¹.

E eis o que, posteriormente, o mesmo autor nos refere:

Fala também o divino Aristóteles da causa pela qual a alma, vindo do além a este mundo, esquece as visões que no além contemplou enquanto, depois, saindo deste mundo, recorda no além as experiências e as paixões provadas neste mundo; e é preciso aceitar o raciocínio. Diz também, que aqueles que passam da saúde à enfermidade esquecem até que aprenderam a ler e a escrever, enquanto a ninguém, passando da enfermidade à saúde, aconteceu sofrer algo desse gênero. Na verdade, para as almas, a vida sem o corpo, aquela que é conforme à sua natureza, assemelha-se à saúde, enquanto a vida no corpo, contrária à sua natureza, assemelha-se à enfermidade. No além, de fato, as almas vivem conformemente à sua natureza; neste mundo, vivem de maneira contrária à sua natureza. Assim, verossimilmente acontece

---

1. Proclo, *In Plat. Tim.*, 338 c-d (= Aristóteles, *Eudemo*, fr. 4 Ross). A tradução italiana dos fragmentos dos exotérios é de G. Giannantoni, in *Aristotele, Opere*, Laterza, Bari 1973.

que elas, vindo do além, esquecem as coisas do além, enquanto, ao invés, saindo deste mundo para o além, recordam as coisas que lhes aconteceram aqui<sup>2</sup>.

No *Protrético*, indo até mesmo além de Platão, Aristóteles equiparava o corpo não só ao túmulo da alma, mas até mesmo a um horrendo suplício para ela:

E deriva também ser verdade o que se encontra em Aristóteles, isto é, que somos sujeitos a um suplício análogo ao daqueles que em outros tempos, quando caíam nas mãos dos piratas etruscos, eram mortos com calculada crueldade: os seus corpos ainda vivos eram amarrados a cadáveres, fazendo combinar com a máxima exatidão possível, frente a frente, as várias partes. Assim as nossas almas estão unidas aos corpos, como os vivos são amarrados aos mortos<sup>3</sup>.

Pois bem, é exatamente essa componente místico-religioso-escatológica que na evolução do pensamento aristotélico se perdeu; mas, como vimos, trata-se da componente platônica que lança suas raízes na religião órfica e alimenta-se mais de fé que de ontologia e dialética. E perdendo essa componente nos esotéricos, Aristóteles pretendeu, indubitavelmente, emprestar maior rigor ao discurso puramente teórico, buscando distinguir bem o que se funda unicamente no *logos* do que se funda em crenças religiosas.

Uma segunda diferença de fundo entre Platão e Aristóteles está no seguinte: Platão interessou-se pelas ciências matemáticas, mas não pelas ciências empíricas (com exceção da medicina), e, em geral, não teve nenhum interesse pelos fenômenos empíricos enquanto tais. Aristóteles, ao invés, teve grandíssimo interesse por quase todas as ciências empíricas (e escasso amor pelas matemáticas) e pelos fenômenos considerados enquanto tais, ou seja, como puros fenômenos, apaixonando-se também pela coleta e classificação de dados empíricos, independentemente da sua consideração em função de categorias filosóficas. Mas, olhando bem, esse elemento, ausente em Platão e presente em Aristóteles, não deve levar a engano: ele só prova que

---

2. Proclo, *In Plat. Rep.*, II, p. 349, 13-26 Kroll (= Aristóteles, *Eudemo*, fr. 5 Ross).

3. Agostinho, *Contr. Julian. Pelag.*, IV, 15, 78 (= Aristóteles, *Protrético*, fr. 10 b Ross).

Aristóteles, *além* de interesses puramente especulativos, tinha *também* interesse pelas ciências empíricas, pelas quais o mestre não se interessava. Portanto, esse elemento diferencia, de fato, mestre e discípulo, mas do ponto de vista *antropológico*, e não necessariamente do ponto de vista *especulativo*. Os doutos do Humanismo e do Renascimento (e muitos estudiosos modernos) incorreram nesse equívoco. O afresco da Escola de Atenas de Rafael oferece uma esplêndida representação visual dessa interpretação, pintando Platão com a mão apontando para o céu, o transcendente, e Aristóteles, ao invés, com a mão indicando a terra, a empírica e imanente esfera dos fenômenos. Na realidade, veremos ser verdade exatamente o contrário: Aristóteles, malgrado todo o amor que teve pelos fenômenos, não se cansou de repetir que, do ponto de vista especulativo, estes só se “salvam” com o metafenomenico, isto é, se forem postos em relação com uma causa imaterial, imóvel e transcendente<sup>4</sup>.

Podemos resumir brevemente as diferenças até aqui destacadas deste modo: Platão, além de filósofo, é *também* um místico (e um poeta); Aristóteles, ao invés, além de filósofo, é *também* um cientista. Todavia esse *mais* de sinal oposto que diferencia marcadamente os dois homens, diferencia-os justamente nos seus interesses humanos extrafilosóficos e não no núcleo especulativo do seu pensamento.

Enfim, uma última diferença deve ser observada. A ironia e a maiêutica socráticas, fundindo-se com uma força poética excepcional, deram origem, em Platão, a um discurso sempre aberto, a um filosofar como busca sem repouso. O oposto espírito científico de Aristóteles devia necessariamente levar a uma sistematização orgânica das várias aquisições, a uma distinção dos temas e dos problemas segundo a sua natureza e, também, a uma diferenciação dos métodos com os quais afrontar e resolver os diversos tipos de problemas. E assim à mobilíssima espiral platônica, que tendia a envolver e a juntar sempre todos os problemas, sucederia uma sistematização estável e definitivamente fixada dos quadros da problemática do saber filosófico (e serão justamente os quadros que assinalarão as vias mestras sobre as

---

4. É significativo o fato de que obras como a *Física*, *Do Céu*, *A geração e a corrupção*, *O movimento dos animais*, apresentem o Motor imóvel como a razão última dos vários fenômenos naturais por elas tratados.

quais correrá toda a sucessiva problemática do saber filosófico: metafísica, física, psicologia, ética, política, estética, lógica).

Contudo, também nesse ponto, a diferença é muito menos radical do que parece à primeira vista. De fato, Platão foi constrangido pelo próprio peso das suas descobertas a fixar, senão dogmas, pelo menos pontos estabelecidos, e a sacrificar a mobilidade da sua poesia ao premente rigor do *logos*, a mitigar em parte a tensão aporética. E o próprio Aristóteles, por sua parte, quando é lido de maneira adequada, não só não elimina a aporia, mas a institucionaliza, por assim dizer, e proclama a consciência da aporia como condição necessária para o acesso à verdade: a aporia é como um nó e a sua solução é o seu desatamento, e o nó só pode ser desatado por quem o conhece e reconhece como tal. Também aqui, as diferenças foram aumentadas por uma ótica errada: não se teve sempre na devida conta que o diferente *modo* no qual os dois filósofos exprimiram os seus pensamentos (um valendo-se da mobilidade do diálogo, conduzido, não só pelo *logos*, mas também pela força da poesia, o outro valendo-se de um sóbrio e até mesmo árido discurso denso de conceitos), amiúde pode fazer parecer (ou faz efetivamente) os dois pensamentos mais diferentes do que são, ou simplesmente diferentes mesmo quando não são.

Em conclusão, as relações entre Platão e Aristóteles não são de antítese: são, ao invés, para usar uma terminologia hegeliana que se adequa perfeitamente, como dissemos acima, relações tais que levam o discípulo a uma *superação* do mestre, que é uma *verificação* da sua conquista de fundo. E além da verificação em Aristóteles, há também um *completamento* que leva à sistematização do saber filosófico à qual já acenamos, da qual emergirão os quadros do saber filosófico que sustentarão a especulação ocidental por séculos inteiros.

## SEGUNDA SEÇÃO

### A METAFÍSICA E AS CIÊNCIAS TEORÉTICAS

αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν  
αἰρετώτεραι, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν.

*“As ciências teóricas são de muito preferíveis às  
outras ciências, e esta (a metafísica), por sua vez, é  
de muito preferível às outras ciências teóricas”*

Aristóteles, *Metafísica*, E 1, 1026 a 22s.



Cabeça de Aristóteles, conservada no *Kunsthistorisches Museum*, de Viena



## I. A METAFÍSICA

### 1. Conceito e características da metafísica

Aristóteles distinguiu as ciências em três grandes ramos: a) *ciências teóricas*, que buscam o saber por si mesmo, b) *ciências práticas*, que buscam o saber para alcançar, através dele, a perfeição moral e c) *ciências poéticas ou produtivas*, que buscam o saber em vista do fazer, isto é, com a finalidade de produzir determinados objetos. As mais elevadas por dignidade e valor são as primeiras, constituídas pela *metafísica*, pela *física* (na qual está incluída a *psicologia*) e pela *matemática*<sup>1</sup>.

Convém iniciar a nossa exposição pelas ciências teóricas e, antes, pela mais elevada dentre elas, pois é dela e em função dela que todas as outras ciências adquirem o justo significado.

Que é a metafísica?

Começemos com um esclarecimento do termo. É sabido que “metafísica” não é termo aristotélico (talvez tenha sido cunhado pelos peripatéticos, se não nasceu por ocasião da edição das obras de Aristóteles feita por Andrônico de Rodes, no século I a.C.)<sup>2</sup>. Aristóteles usava, normalmente, a expressão *filosofia primeira* ou também *teologia* em oposição à *filosofia segunda* ou *física*. Mas o termo metafísica é certamente mais significativo, ou melhor, foi sentido como mais significativo e preferido pela posteridade, e assim definitivamente consagrado. A metafísica aristotélica é, com efeito, como logo veremos, a ciência que se ocupa das realidades que estão acima das físicas, das realidades transfísicas ou suprafísicas, e, como tal, opõe-se à física. E metafísica foi denominada definitivamente e de maneira constante, na trilha do pensamento aristotélico, toda tentativa do pensamento humano de ultrapassar o mundo empírico para alcançar uma realidade meta-empírica.

---

1. Cf. *Metafísica*, E 1, *passim*.

2. Cf. Reale, *Aristotele, La Metafisica*, vol. I, p. 3ss. e as indicações bibliográficas dadas ali. Desta nossa tradução extraímos todas as passagens apresentadas no curso deste capítulo e dos sucessivos.

Feito este esclarecimento de caráter geral, devemos caracterizar pontualmente as precisas valências que Aristóteles deu àquela ciência, que ele chamou de “filosofia primeira” e os pósteros de “metafísica”

As definições dadas pelo filósofo são pelo menos quatro: *a) a metafísica indaga as causas e os princípios primeiros ou supremos*<sup>3</sup>, *b) a metafísica indaga o ser enquanto ser*<sup>4</sup>, *c) a metafísica indaga a substância*<sup>5</sup>, *d) a metafísica indaga Deus e a substância supra-sensível*<sup>6</sup>.

Quem nos seguiu até aqui não terá dificuldade em compreender o sentido, histórico ou teorético, das quatro definições da metafísica: elas dão forma e expressão perfeita às linhas de força segundo as quais se desenvolveu toda a precedente especulação de Tales a Platão, linhas de força que agora Aristóteles reúne em poderosa síntese. *a)* Em primeiro lugar, todos os filósofos monistas da natureza não buscavam senão a *arché*, isto é, o princípio ou a causa primeira; as causas e os princípios primeiros também foram buscados pelos físicos pluralistas, e as “causas verdadeiras” foram buscadas pelo próprio Platão com a sua teoria das Idéias: portanto, a determinação aristotélica da metafísica como “aitiologia” ou “eziologia” (pesquisa de causas e princípios) está em perfeita sintonia com todo o pensamento precedente. *b)* Em segundo lugar, Parmênides e a sua Escola indagaram o *ser*, o *puro ser*, e Platão, desenvolvendo a instância eleática, construiu toda uma *ontologia* (das Idéias) muito elaborada (sem contar que a própria doutrina da *physis* é uma doutrina do ser ou uma ontologia, porque a *physis* é a verdadeira realidade, isto é, o verdadeiro ser): portanto, a determinação da metafísica como “ontologia” era inevitável. *c)* Também a terceira determinação da metafísica (que poderemos chamar de “usiologia”) explica-se bem: uma vez superado o monismo eleático e acertado que existem muitos seres, diversas formas e diversos gêneros de realidade, era necessário estabelecer *qual era o ser fundamental*, qual era a *ousía* ou substância, ou seja, era necessário estabelecer as coisas que se deviam considerar “ser” no sentido mais forte e mais verdadeiro da palavra (*ousía* ou substância indica,

---

3. Cf. sobretudo *Metafísica*, livros A, α, B.

4. Cf. especialmente *Metafísica*, livro Γ (assim como os livros E 2-4; K 3).

5. Cf. sobretudo *Metafísica*, Z, H, Θ, *passim*.

6. Cf. sobretudo *Metafísica*, E 1 e todo o livro Λ.

justamente, o ser mais verdadeiro). d) Por último, também a determinação da metafísica como “teologia” explica-se perfeitamente. Vimos que todos os naturalistas indicaram como Deus (ou como o Divino) os seus princípios; o mesmo, em nível mais elevado, fez Platão ao identificar o Divino com as Idéias, e Aristóteles não podia deixar de fazer o mesmo.

Mas — note-se — as quatro definições aristotélicas de metafísica não estão em harmonia apenas com a tradição especulativa precedente ao Estagirita, mas também em perfeita harmonia entre si: uma leva estruturalmente à outra e às outras, e cada uma a todas as outras, em perfeita unidade<sup>7</sup>.

Vejamos mais de perto. Quem indaga as causas e os primeiros princípios, *necessariamente deve encontrar Deus*: Deus é, com efeito, a causa e o princípio primeiro por excelência. A pesquisa aitiológica desemboca estruturalmente na teologia. Mas também partindo das outras definições chega-se a idênticas conclusões: perguntar o que é o ser significa perguntar se só existe o ser sensível ou *também um ser supra-sensível e divino* (ser teológico). O problema “que é a substância?” implica também o problema “que tipos de substâncias existem?” Só as sensíveis *ou também as supra-sensíveis e divinas*. Portanto, está posto o problema teológico.

Com base nisso, compreende-se bem que Aristóteles tenha utilizado o termo *teologia* para indicar a metafísica, à medida que as outras três dimensões levam, estruturalmente, à dimensão teológica. A pesquisa sobre Deus não é só um *momento* da pesquisa metafísica, mas é *o momento essencial e definidor*. O Estagirita, de resto, diz com toda clareza que se não existisse uma substância supra-sensível nem sequer existiria a metafísica:

Se não subsistisse outra substância além das sensíveis, a física seria a ciência primeira<sup>8</sup>.

E compreende-se bem a razão: se não existisse o supra-sensível, as causas e os princípios seriam só os sensíveis, ou seja, os físicos;

---

7. Para a precisa documentação destes pontos e do que dissemos em todo o curso do parágrafo, cf. Reale, *Il concetto di filosofia prima...*, *passim*.

8. Cf. *Metafísica*, E 1, 1026 a 27 e K 7, 1064 b 9-14.

se não existisse o ser supra-sensível, todo o ser se reduziria ao ser natural, isto é, físico; se não existissem substâncias supra-sensíveis, só existiriam substâncias naturais, isto é, físicas. Em suma: se não existisse uma realidade supra-sensível, não restariam senão a natureza e as causas naturais, e a ciência mais elevada seria a da natureza e das causas naturais, a física.

Da “segunda navegação” platônica nasceu, fundamentalmente, a nova ciência, que, querendo alcançar a substância ou o ser suprafísico, de fato e de direito merece o apelativo de meta-física<sup>9</sup>.

Dissemos acima que as ciências teóricas são superiores às práticas e às produtivas e que, por sua vez, a metafísica é superior às outras duas ciências teóricas. A metafísica é a ciência absolutamente primeira, a mais elevada e a mais sublime<sup>10</sup>. Mas para que serve?, alguém poderá perguntar. Pôr-se esta pergunta significa situar-se do ponto de vista antitético ao de Aristóteles. A metafísica é a ciência mais elevada, diz ele, justamente porque não está ligada às necessidades materiais. A metafísica não é uma ciência dirigida a fins práticos ou empíricos. As ciências dirigidas a tais fins a eles estão submetidas, não valem em si e para si, mas só à medida que alcançam aqueles fins. Ao invés, a metafísica é ciência que *vale em si e para*

---

9. Embora não seja de cunho aristotélico, o termo é, todavia, no seu espírito, perfeitamente aristotélico. Na *Metafísica*, Γ 3, 1005 a 33 s. Aristóteles qualifica aquele que se ocupa de tal conhecimento como “alguém que está *acima do físico*” (τοῦ φυσικοῦ τις ἄνωτέρω), enquanto o físico ocupa-se da natureza, a qual constitui somente um gênero de ser (enquanto acima deste existe um outro gênero de ser). Ver também *Metafísica*, A 8, *passim* (onde são criticados os Físicos, justamente por terem admitido só um gênero de ser); E 1 e Λ *passim*.

10. Cf. *Metafísica*, E 1, 1026 a 18-23: “Três são, conseqüentemente, os ramos da filosofia teórica: a matemática, a física e a teologia [= metafísica]. Com efeito, não há dúvida de que se o divino existe, existe numa realidade daquele tipo. E não há dúvida, também, de que a ciência mais elevada deve ter como objeto o gênero mais elevado de realidade. E enquanto as ciências teóricas são, de longe, preferíveis às outras duas ciências, esta é, por sua vez, de longe, preferível às outras ciências teóricas”; A 2, 983 a 4-10: “Esta [a metafísica], de fato, entre todas as ciências, é a mais divina e mais digna de honra. Mas uma ciência pode ser divina só nesses dois sentidos: ou porque ela é a ciência que Deus possui em grau supremo, ou, também, porque ela tem como objeto as coisas divinas. Ora, só a sapiência [= metafísica] possui ambas as características: com efeito, é convicção comum a todos que Deus é uma causa e um princípio, e, também, que Deus, ou exclusivamente ou em grau supremo, tem este tipo de ciência”

si, porque tem em si mesma o seu fim e, neste sentido, é ciência “livre” por excelência<sup>11</sup>.

Mas, objetar-se-á, como nasce, e qual é a sua razão de ser? A metafísica, responde Aristóteles, não nasce senão da admiração e do estupor que o homem experimenta diante das coisas: nasce, por isso, de um puro amor ao saber, da necessidade, radicada na natureza humana, de conhecer o *porquê último*; de fato, prescindindo de qualquer vantagem prática que tal saber possa trazer, o homem ama-o só por ele mesmo. A metafísica é, pois, ciência que tende *exclusivamente* a apaziguar *essa exigência humana do puro conhecimento*. Essa é a mais verdadeira e autêntica defesa e justificação da metafísica e, com ela, da filosofia em geral, pelo menos da filosofia classicamente entendida, que, como já se viu no curso do precedente volume, é filosofia puramente especulativa, ou seja, contemplativa.

Agora estão claras todas as razões pelas quais — como já dissemos — Aristóteles chamou a metafísica de ciência “divina”. Só Deus pode ter esse tipo de ciência que tem em si mesma o seu único fim. Deus a possui inteiramente, perfeitamente e de maneira continuada; nós, ao contrário, parcialmente, imperfeitamente e de modo descontínuo. Porém, mesmo dentro desses limites, o homem tem um ponto de contato com Deus.

Portanto, o homem que faz metafísica aproxima-se de Deus, e nisso Aristóteles indicou a máxima felicidade do homem. Deus é feliz conhecendo e contemplando a si próprio; o homem é feliz conhecendo e contemplando os princípios supremos das coisas, portanto, Deus *in primis et ante omnia*. Nesse conhecimento o homem realiza perfeitamente a sua natureza e a sua essência, que, justamente, consistem na razão e na inteligência. E, como veremos na ética, realiza desse modo também a sua mais autêntica felicidade.

Neste sentido, Aristóteles pôde dizer:

Todas as outras ciências serão mais necessárias aos homens, porém, superiores a esta, nenhuma<sup>12</sup>.

Esta afirmação pode, corretamente, ser transformada nesta outra: as outras ciências serão mais necessárias em função das realizações

---

11. Cf. *Metafísica*, A 2, *passim*, também para os conceitos que seguem.

12. *Metafísica*, A 2, 983 a 10s.

de fins práticos e pragmáticos particulares, mas a metafísica permanece, em todo caso, a mais necessária, porque nela e com ela o homem realiza a sua natureza de ser racional, a sua mais elevada *areté*, e apazigua a mais profunda, original e imprescindível necessidade que brota dessa natureza: a pura necessidade de saber.

## 2. As quatro causas

Examinadas e esclarecidas as definições de metafísica do ponto de vista formal, passamos agora a enunciar o seu conteúdo.

Dissemos que a metafísica é, em primeiro lugar, apresentada por Aristóteles como *pesquisa das causas primeiras*. Devemos, pois, estabelecer quais e quantas são essas “causas”

Aristóteles afirmou que as causas devem ser necessariamente finitas quanto ao número, e estabeleceu que, relativamente ao mundo do devir, reduzem-se às seguintes quatro causas (já entrevistas — embora confusamente —, segundo ele, pelos seus predecessores): 1) *causa formal*, 2) *causa material*, 3) *causa eficiente*, 4) *causa final*<sup>13</sup>.

As duas primeiras são a *forma* ou *essência* e a *matéria*, que constituem todas as coisas, e das quais falaremos mais amplamente adiante. (Recorde-se que “causa” e “princípio”, para Aristóteles, significam o que *funda*, o que *condiciona*, o que *estrutura*)<sup>14</sup>. Por ora note-se: matéria e forma, se considerarmos o ser das coisas estaticamente, bastam para explicá-lo; não bastam, ao invés, se o considerarmos dinamicamente, isto é, no seu desenvolvimento, no seu devir, no seu produzir-se e no seu corromper-se. De fato, é evidente que se considerarmos, por exemplo, determinado homem estaticamente, ele se reduz à sua matéria (carne e ossos) e à sua forma (alma); mas se o considerarmos dinamicamente e perguntarmos: “Como nasceu?”, “quem o gerou?”, “por que se desenvolve e cresce?”, impõem-se duas outras razões ou causas: a causa *eficiente* ou *motora*, isto é, os que o geraram, e a causa *final*, ou seja, o *telos* ou o fim ao qual tende o devir do homem.

---

13. *Metafísica*, A 3-10.

14. Cf. Reale, *Il concetto di filosofia prima...*, pp. 34ss.

Examinemos, brevemente, cada uma dessas quatro causas.

1) A *causa formal* é, como dissemos, a forma ou essência (εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι) das coisas: a alma para os animais, as relações formais determinadas para as diferentes figuras geométricas (para a circunferência, por exemplo, o lugar preciso dos pontos eqüidistantes de um ponto chamado centro), determinada *estrutura* para os diferentes objetos de arte, e assim por diante.

2) A *causa material* ou matéria (ύλη) é “aquilo de que” (τὸ ἐξ οὗ, *id ex quo*) é feita uma coisa: por exemplo, a matéria dos animais são a carne e os ossos; a matéria da esfera de bronze é o bronze, da taça de ouro é o ouro, da estátua de madeira é a madeira, da casa são os tijolos e cimento, e assim por diante.

3) A *causa eficiente* ou motora é aquilo de que provêm a mudança e o movimento das coisas: os pais são a causa eficiente dos filhos, a vontade é a causa eficiente das várias ações do homem, o golpe que dou nessa bola é a causa eficiente do seu movimento, e assim por diante.

4) A *causa final* constitui o fim ou o escopo das coisas e das ações; ela constitui aquilo em vista de que ou em função de que (τὸ οὗ ἕνεκα, *id cuius gratia*) cada coisa é ou advém; e isso, diz Aristóteles, é o bem (ἄγαθόν) de cada coisa.

O ser e o devir das coisas exigem em geral essas quatro causas. Estas são as causas próximas; mas, além delas, são necessárias as ulteriores causas fornecidas pelo movimento dos céus e a causa suprema do primeiro Motor Imóvel, das quais falaremos em seguida<sup>15</sup>.

### 3. O ser e os seus significados e o sentido da fórmula “ser enquanto ser”

Vimos que, além de doutrina das causas, a metafísica é definida por Aristóteles como doutrina do “ser” ou, também, do “ser enquanto ser”. Vejamos que é o ser (ὄν, εἶναι) e o ser enquanto ser (ὄν ἢ ὄν), no contexto da especulação aristotélica.

---

15. Cf. *Metafísica*, Λ 4-5 e 6-8.

Que é, pois, o ser?

Parmênides e o eleatismo acreditaram que o ser só podia ser *absolutamente idêntico*, ou seja (em termos aristotélicos), que só se podia entender num *único sentido*, isto é, *univocamente*. Ora, a *univocidade*, no caso particular do ser, comporta também a *unidade*. De fato, através de Zenão, Melisso e a Escola de Megara, o eleatismo cristalizou-se na doutrina do Ser-Uno com absorção integral de toda a realidade nesse Ser-Uno, e levou à imobilização do Todo. Ora, Aristóteles diagnostica perfeitamente a raiz do erro dos eleatas e, em polêmica com eles, formula o seu grande princípio da *originária multiplicidade dos sentidos de ser*, que constitui a base da sua ontologia. O ser não tem sentido unívoco, mas polívoco (o ὄν não se diz μοναχῶς, mas πολλαχῶς)<sup>16</sup>.

A essa conquista essencial, segundo Aristóteles, não souberam chegar, não obstante as suas críticas a Parmênides, nem Platão nem os platônicos. Platão e os platônicos tentaram uma *dedução do múltiplo*; mas, ao fazer isso, permaneceram vítimas do pressuposto eleático; em particular, eles entenderam o Ser como *gênero transcendente*, como *universal substancial*, subsistente em si e para si, além das coisas: por esse motivo escapou-lhes a verdadeira recuperação do múltiplo e do devir. E assim os platônicos não puderam verdadeiramente superar Parmênides<sup>17</sup>.

Eis como, exatamente, Aristóteles caracteriza o ser:

a) Como dissemos, o ser não pode ser entendido univocamente ao modo dos eleatas, nem como gênero transcendente ou universal substancial ao modo dos platônicos.

b) O ser exprime originariamente uma “multiplicidade” de significados. Não por isso, porém, é mero “homônimo”, isto é, um “equivoco”. Entre univocidade e equivocidade pura há uma *via de meio*, e o caso do ser está, justamente, nessa vida intermediária. Eis a célebre passagem na qual Aristóteles enuncia a sua doutrina:

---

16. Cf. *Física*, A 2-3. (Remetemos, para um aprofundamento da questão, ao nosso ensaio: *L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la tavola dei significati di esso secondo Aristotele*, in “*Rivista di Filosofia Neoscolastica*”, LVI [1964], pp. 289-326).

17. Cf. *Metafísica*, N 2, *passim*.



O ser se diz em múltiplos sentidos, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada. O ser não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo em que dizemos “sadio” tudo o que se refere à saúde: ou enquanto a conserva, ou enquanto a produz, ou enquanto é o seu sintoma, ou enquanto é capaz de recebê-la; ou também do modo em que dizemos “médico” tudo o que se refere à medicina: ou enquanto possui a medicina ou enquanto é bem disposto a ela por natureza, ou enquanto é obra da medicina; e podemos aduzir ainda outros exemplos de coisas que se dizem do mesmo modo destas. Assim, portanto, também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio [...]”<sup>18</sup>.

Deixemos por ora as questões da individuação desse princípio e prossigamos na caracterização geral do conceito de ser.

c) O ser, em consequência do que se estabeleceu, não poderá ser um “gênero” e muito menos uma “espécie”. Trata-se, pois, de um conceito *trans-genérico*, além de *trans-específico*, vale dizer, mais amplo e mais extenso do que o gênero e a espécie. Os medievais dirão que é um *conceito analógico*, mas Aristóteles não usa este termo com relação ao ser: poder-se-ia usá-lo, mas só tendo presente que a analogicidade do ser aristotélico é diferente da analogicidade do ser medieval, e que esta é definida por características bem precisas, a serem em seguida explicadas.

d) Se a unidade do ser não é unidade nem de espécie nem de gênero, que tipo de unidade é? O ser exprime significados diversos, mas todos eles tendo *uma precisa relação com um idêntico princípio ou uma idêntica realidade*, como bem ilustram os exemplos de “sadio” e “médico”, na passagem acima citada. Portanto, as várias coisas que são ditas “ser” exprimem sentidos diferentes de ser, mas ao mesmo tempo *todas implicam uma referência a algo que é uno*.

e) Que é esse algo uno? *É a substância*. Aristóteles o diz com toda clareza na conclusão da passagem que lemos acima:

Assim, pois, também o ser se diz em muitos sentidos, *mas todos em referência a um único princípio*: algumas coisas são ditas ser porque são *substâncias*, outras porque são *afecções da substância*, outras porque são *vias que levam à substância*, ou porque são *corrupções ou privações*, ou *qualidades ou causas produtoras ou geradoras*, seja *da substância*, seja do que se

---

18. *Metafísica*, G 2, 1003 a 33-b 6.

refere à *substância*, ou porque são negações de algumas dessas, ou negações da *substância*<sup>19</sup>.

Em conclusão, o centro unificador dos significados de ser é a *ousía*, a substância. A unidade dos vários significados de ser deriva do fato de serem ditos em relação à substância.

Disso tudo se deduz claramente que a ontologia aristotélica deverá distinguir e estabelecer quais os vários significados de ser; mas ela não poderá reduzir-se absolutamente a mera fenomenologia ou descrição fenomenológica dos diversos significados de ser, *porque todos os diferentes significados que o ser pode assumir implicam uma referência fundamental à substância*: excluída a substância, seriam excluídos todos os significados de ser. Então, é claro que a ontologia aristotélica deverá, fundamentalmente, centrar-se na substância, que é o princípio em relação ao qual todos os outros significados subsistem. E, nesse sentido, podemos dizer que a ontologia aristotélica é, fundamentalmente, uma *usiologia*.

Essas observações devem alertar o leitor para a interpretação da célebre fórmula “ser enquanto ser” (ὄν ἢ ὅν). Essa fórmula não pode significar um abstrato uniforme e unívoco *ens generalissimum*, como muitos crêem. Vimos, com efeito, que o *ser* não é uma espécie nem tampouco um gênero, e que ele exprime um conceito trans-genérico e trans-específico. Portanto, a fórmula “ser enquanto ser” só pode exprimir a *própria multiplicidade dos significados de ser e a relação que formalmente os liga e faz, justamente, com que cada um seja ser*. Então, o “ser enquanto ser” significará a substância e tudo o que, de múltiplos modos, se refere à substância<sup>20</sup>. Em todo caso, é indiscutível que, para Aristóteles, a fórmula “ser enquanto ser” perde todo significado fora do contexto do discurso sobre a *multiplicidade dos significados de ser*: quem a ela atribui o sentido de ser generalíssimo ou de puro ser, aquém ou além das múltiplas determinações do ser, permanece vítima do arcaico modo de raciocinar dos eleatas e trai completamente o significado da reforma aristotélica<sup>21</sup>.

19. *Metafísica*, Γ 2, 1003 b 5-10.

20. Cf. o nosso ensaio citado na nota 16 e o nosso comentário aos livros Γ, E e K da *Metafísica*.

21. Para um aprofundamento dos problemas ver: J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1963<sup>2</sup>.

#### 4. A tábua aristotélica dos significados do ser e a sua estrutura

Tendo adquirido o conceito de ser e o princípio da original e estrutural multiplicidade dos significados de ser, devemos examinar quantos e quais são esses significados, dado que Aristóteles traça uma exata “tábua”.

Eis o elenco e a elucidação dos significados de ser<sup>22</sup>.

a) O ser se diz, por um lado, no *sentido accidental*, ou seja, como ser accidental ou casual (ὄν κατὰ συμβεβηχός). Por exemplo, quando dizemos “o homem é músico”, ou “o justo é músico”, indicamos casos de ser accidental: de fato, o ser músico não exprime a essência do homem, mas apenas que ao homem *ocorre ser*, um puro *acontecer*, um mero *acidente*.

b) Oposto ao ser accidental, é o *ser por si* (ὄν κατ’ αὐτό). Este indica, não o que é por outro, como o ser accidental, mas o que é *por si*, isto é, essencialmente. Como exemplo de *ens per se*, Aristóteles indica, normalmente, só a *substância*; mas às vezes *todas as categorias*: além da essência ou substância, a qualidade, a quantidade, a relação, o agir, o padecer, o onde e o quando. Com efeito (diferentemente do que ocorre na especulação medieval), em Aristóteles as categorias, além da substância, são algo muito mais sólido do que o puro acidente (que exprime o puro fortuito), enquanto são, como logo veremos, fundamento em segunda ordem dos outros significados de ser, embora subordinadamente à substância.

c) Em terceiro lugar, vem o significado de *ser como verdadeiro*, contraposto ao significado do não-ser como falso. Este é o ser que podemos chamar “lógico”: de fato, o ser como verdadeiro indica o ser do juízo verdadeiro, enquanto o não-ser como falso indica o ser do juízo falso. Esse é um ser puramente mental, ou seja, um ser que só subsiste na razão e na mente que pensa.

---

22. Cf. *Metafísica*, D 7, E 2-4 e as ulteriores indicações que damos no nosso ensaio citado na nota 16, e a nossa Introdução à *Metafísica*, pp. 30ss. Recordemos que a primeira sistematização da tábua aristotélica dos significados de ser foi feita por F. Brentano, numa obra agora clássica: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Friburgo 1862; Darmstadt 1960<sup>2</sup>.

d) O último elencado é o significado de ser *como potência e como ato*. Por exemplo, dizemos que vê, seja quem tem a potência para ver, isto é, quem *pode* ver (isto é, o que tem a capacidade de ver, mas, momentaneamente, digamos, tem os olhos fechados), seja quem vê em *ato*; ou dizemos que é sábio, seja quem pode fazer uso do próprio saber (por exemplo, quem sabe aritmética, mas não está no momento contando), seja quem dele faz uso em ato. Analogamente, dizemos também que é em ato uma estátua já esculpida e, ao invés, que é em potência o bloco de mármore que o artista está esculpindo; e nesse sentido dizemos que é trigo a muda de trigo, no sentido que é trigo em potência, enquanto da espiga madura dizemos que é trigo em ato. O ser segundo a potência e segundo o ato, esclarece Aristóteles, *estende-se a todos os significados de ser acima descritos*: pode haver um ser accidental em potência ou em ato, pode haver o ser de um juízo verdadeiro ou falso em potência ou em ato e, sobretudo, pode haver uma potência e um ato *segundo cada uma das diferentes categorias*. (Mas disso falaremos mais amplamente adiante).

A tábua dos significados de ser consta, pois, de quatro significados. Porém seria mais exato dizer de quatro grupos de significados. Já vimos, com efeito, implicitamente, mas o explicitaremos logo em seguida, que o ser não se entende de modo unívoco, nem no âmbito de cada um dos quatro significados.

Para reduzir a esquema o que foi dito e para concluir, diremos que os significados de ser são os quatro seguintes, ordenados do significado mais forte ao mais fraco:

- a) ser segundo as diferentes figuras de categorias;
- b) ser segundo o ato e a potência;
- c) ser como verdadeiro e falso;
- d) ser como acidente ou ser fortuito.

Os significados do não-ser são, ao invés, somente três:

- a) não-ser segundo as diferentes figuras de categorias;
- b) não-ser como potência (= não-ser-em-ato);
- c) não-ser como falso.

O ser accidental não tem o relativo não-ser, como têm os outros três significados de ser, porque já é, por si, segundo Aristóteles, “algo próximo ao não-ser”<sup>23</sup>, isto é, quase um não-ser.

## 5. Especificações sobre os significados de ser

Notamos acima que os quatro significados de ser são, na realidade, quatro grupos de significados: de fato, cada um deles agrupa, ulteriormente, significados semelhantes, mas não idênticos, vale dizer, não unívocos, mas análogos.

a) Em primeiro lugar, as diferentes *figuras de categorias* não oferecem significados idênticos ou unívocos de ser; noutros termos, o ser transmitido por cada uma das “figuras de categorias” constitui um significado diferente do significado de cada uma das outras. Consequentemente, a expressão “ser segundo as figuras das categorias” designa tantos significados diferentes de ser quantas são, justamente, as figuras de categorias<sup>24</sup>.

Aristóteles diz expressamente que o ser pertence às diversas categorias, não do mesmo modo, nem no mesmo grau:

O *é* predica-se de todas as categorias, porém não do mesmo modo, mas da substância de modo primário e das categorias de modo derivado<sup>25</sup>.

E ainda:

É preciso dizer ou que as categorias são ser apenas por homonímia, ou que são ser só se acrescentarmos ou extraírmos de *ser* determinada qualificação, como, por exemplo, quando se diz que também o não-cognoscível é cognoscível. Com efeito, o correto é afirmar que as categorias são ditas ser, *não em sentido equívoco, nem em sentido unívoco, mas do mesmo modo que o termo médico, cujos diferentes significados implicam a referência a uma única e mesma coisa, mas não significam uma única e mesma coisa, e, não*

---

23. *Metafísica*, E 2, 1026 b 21.

24. São oito, se nos atemos ao elenco da *Metafísica* e da *Física*, dez, ao invés, segundo o elenco das *Categorias* e dos *Tópicos* (mas a nona categoria é redutível à quarta e a décima à sétima; ver abaixo a tábua).

25. *Metafísica*, Z 4, 1030 a 21-23.

*obstante, não são puros homônimos*: médico, de fato, designa um corpo, uma operação ou um instrumento, não por homonímia, nem por sinonímia, mas em virtude de uma referência a uma única coisa<sup>26</sup>.

Essa última realidade é, obviamente, a substância. Como se vê, o que vale em geral para os diversos significados de ser, vale em particular para as categorias: as restantes categorias só são ser em relação à primeira e em virtude dela.

Mas, então, perguntar-se-á, além da unidade que é própria de todos os significados de ser, qual é o laço específico que une as diversas “figuras de categorias” num único grupo, que é, justamente, o das categorias? A resposta é a seguinte: as figuras das categorias oferecem os significados primeiros e fundamentais de ser: são a distinção originária sobre a qual, necessariamente, se apóia a distinção dos ulteriores significados. As categorias representam, pois, os significados nos quais originalmente se divide o ser<sup>27</sup>, são as supremas divisões do ser, ou, como também diz Aristóteles, os supremos “gêneros” do ser<sup>28</sup>. E, nesse sentido, compreende-se bem que Aristóteles tenha indicado nas categorias o grupo de significados de ser “por si”, justamente porque se trata dos significados originários.

Como Aristóteles deduziu as categorias e a sua tábua? Este problema é complexíssimo, até agora não resolvido e, provavelmente, insolúvel. Devem ter contribuído as pesquisas lógicas, lingüísticas, mas sobretudo deve ter sido decisiva a análise fenomenológica e ontológica<sup>29</sup>.

---

26. *Metafísica*, Z 4, 1030 a 32-b 3.

27. *Metafísica*, Z 3, 1029 a 21.

28. Cf. a maciça documentação aduzida por Brentano, in *Von der mannigfachen Bedeutung...*, pp. 98ss. e *passim*.

29. Sobre o problema, debatidíssimo no século passado, ver os seguintes estudos, agora clássicos: F. A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlim 1846 (pp. 196-380); H. Bonitz, *Über die Kategorien des Aristoteles*, in “Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akad. d. Wissensch. Philos.-hist. Klasse”, Bd. 10, Heft 5, Viena 1853, pp. 591-645; O. Apelt, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, in *Beiträge zur Geschichte der griech. Philos.*, Leipzig 1891, pp. 101-216, e o já citado volume de Brentano, *passim*. Trendelenburg sustenta que Aristóteles deduziu as categorias da gramática, Apelt fala, antes, de uma dedução lógica, Bonitz e Brentano tendem, ao invés, para uma dedução ontológica. O leitor italiano encontra uma ampla discussão dessas teses no nosso ensaio: *Filo conduttore grammaticale e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche*, in “Rivista di Filosofia Neoscolastica”, XLIX (1957), pp. 423-457.

Eis a tábua das categorias:

- [1] Substância ou essência (οὐσία, τί ἐστὶ, τὸ τί ᾗν εἶναι)
- [2] Qualidade (ποιόν)
- [3] Quantidade (ποσόν)
- [4] Relação (πρός τι)
- [5] Ação ou agir (ποιεῖν)
- [6] Paixão ou padecer (πάσχειν)
- [7] Onde ou lugar (ποῦ)
- [8] Quando ou tempo (πότε)
- [9] Ter (ἔχειν)
- [10] Jazer (κεῖσθαι)

b) Também o *ser segundo a potência e o ato* não tem só um significado. Em primeiro lugar é claro que com a expressão “ser segundo a potência e o ato” indicam-se dois modos de ser muito diferentes e, em certo sentido, opostos. Aristóteles, de fato, chama o ser da potência até mesmo de não-ser, no sentido de que, com relação ao ser-em-ato, o ser em potência é não-ser-em-ato. A expressão, ademais, não deve levar a engano, pois Aristóteles considera ter adquirido um conceito essencial em vista da explicação da realidade e do ser, justamente com a descoberta do *ser potencial*, como decorre da polêmica com os megáricos. A experiência diz, com efeito, que além do modo de ser *em ato*, há o modo de ser *em potência*: isto é, o modo de ser que não é ato, mas capacidade de ser em ato: quem nega a existência de outro modo de ser além daquele em ato, acaba fixando a realidade num imobilismo atualístico que exclui qualquer forma de devir ou de movimento. É claro, pois, por que Aristóteles dá à distinção ser-em-potência e ser-em-ato um grandíssimo destaque<sup>30</sup>.

Porém — e este é o ponto ao qual devemos chegar — o ser potencial e o ser atual, mesmo tomados singularmente, não têm um único significado, mas, de novo, *revestem muitos significados*. Efetivamente, o ato e a potência estendem-se a todas as categorias e as-

---

30. Cf. sobretudo *Metafísica*, livro Q, *passim*. Para um exato exame da doutrina remetemos ao nosso ensaio: *La dottrina aristotelica della potenza, dell'atto e dell'entelechia nella Metafísica*, in *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati*, Milão 1962, pp. 145-207.

sumem tantos significados diferentes quantas são as categorias. Isso quer dizer que há uma forma de ser em ato e uma de ser em potência segundo a *substância*, uma forma de ser em ato e uma de ser em potência segundo a *qualidade*, outra forma ainda diferente de ato e de potência segundo a *quantidade*, e assim por diante.

À parte as numerosas questões que essas afirmações poderiam suscitar, mas que não podem ser tratadas nesta sede, um ponto fica claríssimo: o ser como potência e o ser como ato (recolhidos num único grupo, porque só se compreendem e se especificam um em função do outro), não existem fora ou além das categorias, mas *são modos de ser que se apóiam no ser das categorias, são modos de ser que se estendem segundo toda a tábua das categorias, e são diversos segundo se apóiem nas diferentes figuras de categorias*.

c) Também o terceiro significado de ser, o ser como *verdadeiro* e como *falso*, entende-se em diferentes modos, e ele também se apóia no ser das categorias. Mas, como não compete à metafísica ocupar-se dele, mas à lógica, não nos deteremos em ilustrá-lo.

d) Por último, resta falar do *ser accidental*. Digamos inicialmente que a questão do acidente (e, por conseqüência, do ser accidental) é bastante complexa, enquanto o termo “acidente”, em Aristóteles, é dos mais flutuantes. Em todo caso, quando o Estagirita fala de ser accidental (ὄν κατὰ συμβεβηκός), entende sempre o ser fortuito ou casual, vale dizer, um ser que depende de outro ser, ao qual, porém, não é ligado por nenhum vínculo essencial. É, pois, um tipo de ser que *não é sempre e nem sequer na maioria das vezes, mas às vezes, fortuitamente, casualmente*<sup>31</sup>.

Amiúde se confundiu o ser categorial e o ser accidental, mas isso é um grave erro. Não deve levar a engano o fato de Aristóteles às vezes (mas, sobretudo, a especulação posterior) chamar de “acidente” as próprias categorias. Com efeito, veremos que, entre as categorias, só a primeira é um ser autônomo, e as outras supõem esta primeira e são estruturalmente inerentes a ela. Neste sentido, tudo o que não é substância não pode ser por si em sentido estrito e, por isso, é

---

31. Sobre esses dois últimos significados de ser cf. *Metafísica*, E 2-4 e o nosso comentário, vol. I, pp. 506-516.



acidente. Mas quando Aristóteles fala de “ser accidental”, não visa à simples inerência a outro, ou ao ser em outro, mas à casual, fortuita, ocasional união com outro e o ser no outro. O ser accidental é o que pode não ser, é o que não é sempre nem na maioria das vezes. Ora, é óbvio que das categorias, ou seja, do ser categorial como tal, não se pode absolutamente dizer que é ser casual, nem se pode dizer que tanto pode ser como não ser, ou que não é sempre nem na maioria das vezes. O ser (ao menos o ser sensível) é impensável sem as categorias; o que significa que, enquanto tal, elas são necessárias. Um exemplo servirá para esclarecer o pensamento e concluir. Não é absolutamente necessário que um homem seja pálido ou irado: que o homem tenha *estas* qualidades é accidental, fortuito, casual, no sentido de que elas poderiam, indiferentemente, ser ou não ser; porém *é necessário que o homem tenha qualidades* (não importa se estas ou outras). O exemplo pode repetir-se para todas as categorias. Pode ser casual o fato de uma coisa ter certa medida, mas não é casual e não é accidental que tenha medida (uma coisa sensível sem quantidade é impensável). Pode ser accidental que algo se encontre em determinado lugar, mas não é puramente accidental o seu ser num lugar. E assim os exemplos poderiam multiplicar-se. Em conclusão: o acidente, em sentido próprio, e o ser accidental só podem fundar-se (como, de resto, também os outros significados de ser) sobre as categorias, mas distinguem-se totalmente delas, enquanto a categoria é necessária, e o acidente é afecção ou acontecimento meramente fortuito, que tem lugar segundo cada uma das categorias. Em suma: o ser accidental é *a afecção contingente ou evento contingente que se realiza segundo as diferentes (necessárias) figuras das categorias*.

Recapitulemos os resultados da discussão deste parágrafo. Demonstrou-se que os quatro significados de ser são, na realidade, quatro grupos de significados, encabeçados, todos eles, pelo primeiro, isto é, pelas categorias. O ser como potência e como ato tem lugar segundo as diferentes categorias e só segundo elas; ele não subsiste fora delas ou além delas. O ser como verdadeiro, que consiste na operação mental de somar ou dividir, só pode basear-se nas categorias que, justamente, são o que é unido ou separado. Enfim, também o ser accidental funda-se sobre o ser categorial e não é senão uma

afecção accidental ou um evento segundo as várias figuras das categorias. Portanto: todos os significados do ser pressupõem o ser das categorias; mas — e este ponto já emergiu outras vezes e agora é o momento de aprofundá-lo — *as várias categorias, por sua vez, não estão todas no mesmo plano: entre a substância e as outras categorias há uma diferença radical, uma diferença de algum modo comparável à que existe entre as categorias em geral e os outros significados de ser*. Todos os significados de ser pressupõem o ser das categorias; por sua vez, o ser das categorias depende inteiramente do ser da primeira categoria, ou seja, da substância.

Se, pois, todos os significados de ser supõem o ser das categorias, e se, por sua vez, o ser das categorias supõe o ser da primeira e funda-se inteiramente sobre ele, é evidente que a pergunta radical sobre o sentido de ser deve centrar-se na substância. Agora compreendem-se bem as precisas afirmações de Aristóteles:

Na verdade, desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, o que constitui o eterno objeto da pesquisa e o eterno problema “que é o ser”, equivale a isso: “Que é a substância” [...]; por isso também nós, principalmente, fundamentalmente e unicamente, por assim dizer, devemos examinar que é o ser entendido nesse sentido<sup>32</sup>.

Deve-se, pois, concluir, que o sentido último de ser é desvelado pelo sentido da substância.

Que é, então, a substância?

## 6. A questão da substância

Comecemos por dizer que o problema da substância é o mais delicado, o mais complexo e, em certo sentido, também o mais desconcertante, para quem queira entender a metafísica aristotélica, renunciando às soluções sumárias, às quais a sistematização manualística nos habituaram<sup>33</sup>.

---

32. *Metafísica*, Z 1, 1028 b 2-7.

33. Aquilo que dizemos aqui em síntese, o leitor poderá encontrar mais amplamente documentado na Introdução à *Metafísica*, pp. 45ss. (cf. também Reale, *La polivocità della concezione aristotelica della sostanza*, in *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Pádua 1972, pp. 17-40) e, sobretudo, no comentário aos livros Z e H, *passim*.



Todos admitem que algumas coisas sensíveis são substâncias; portanto deveremos desenvolver a nossa pesquisa *partindo delas*. De fato, é de grande utilidade proceder gradualmente na direção daquilo que é mais cognoscível. Com efeito, todos adquirem o saber desse modo: procedendo através das coisas que são menos cognoscíveis por natureza [= as coisas sensíveis] na direção das que são mais cognoscíveis por natureza [= as coisas inteligíveis]<sup>35</sup>.

Em conclusão, dos dois problemas da usiologia aristotélica, o primeiro, “que é a substância em geral”, é preliminar ao segundo, “que substâncias existem” (problema teológico); além disso o primeiro (preliminar) não se pode resolver senão com base na substância sensível, a única que se conhece, antes de aceitar se existe ou não também uma substância supra-sensível<sup>36</sup>.

## **7. A questão da “ousía” em geral: a forma, a matéria, o sínolo e as notas definidoras do conceito de substância**

Perguntemo-nos agora, finalmente: que é a *ousía* em geral? Aristóteles, como já recordamos, encontrava nos predecessores respostas contrastantes: para os naturalistas, substância era a matéria ou o substrato material; para os platônicos, a forma e o universal; segundo o senso comum, ao invés, parece ser substância o indivíduo e a coisa concreta. Quem tem razão? A resposta do Estagirita é: todos e ninguém ao mesmo tempo; a resposta ao problema não pode ser simples; deve ser necessariamente complexa.

Tudo o que foi dito até aqui já terá, provavelmente, orientado o leitor acerca da resposta aristotélica ao problema posto. O Estagirita diz que por *ousía* podem-se entender, a título diverso, seja 1) a *forma*, seja 2) a *matéria*, seja 3) o sínolo de matéria e forma. Com isso Aristóteles reconhece a cada um dos seus predecessores uma parte de razão e indica o seu erro na unilateralidade.

---

35. Z 3, 1029 a 33 ss. Para Aristóteles, é *por natureza* primeiro inteligível, o que é ontologicamente primeiro; *para nós*, ao invés, é primeiro o sensível, que é ontologicamente segundo, porque aquilo a partir do qual nos movemos para conhecer são os sentidos e o sensível, e ao inteligível chegamos só através e *depois* do sensível.

36. Cf. também *Metafísica*, Z 2, *passim*; Z 11, 1037 a 10-17; Z 16, 1040 b 34-1041 a 3; Z 17, 1041 a 6-9.

Ilustremos brevemente os três significados.

1) Substância é, num sentido, a forma (εἶδος, μορφή). “Forma”, segundo Aristóteles, não é obviamente a forma extrínseca ou a figura exterior das coisas (ou melhor, só subordinadamente o é), mas é a natureza interior das coisas, o que é ou essência íntima (τὸ τί ἦν εἶναι) das mesmas. A forma ou essência do homem, por exemplo, é a sua alma, ou seja, o que faz dele um ser vivo racional; a forma ou essência do animal é a alma sensitiva e a da planta, a alma vegetativa. Ou ainda, a essência do círculo é o que faz com que ele seja aquela figura com aquelas determinadas qualidades; e o mesmo pode-se dizer das outras coisas. Quando definimos as coisas, referimo-nos à sua forma ou essência e, em geral, as coisas só são cognoscíveis na sua essência<sup>37</sup>.

2) Todavia, se a alma racional não informasse um corpo, não teríamos um homem, e se a alma sensitiva não informasse certa matéria, não teríamos um animal; e, ainda, se a alma vegetativa não informasse outra matéria, não teríamos as plantas. Assim diga-se — e isso resulta ainda mais evidente — de todos os objetos produzidos pela atividade da arte: se não se realizasse na madeira a essência ou forma da mesa, ela não teria nenhuma concretude, e o mesmo deve-se dizer de todos os outros casos. Neste sentido, também a matéria resulta fundamental para a constituição das coisas e, portanto, poderá ser dita — pelo menos dentro de certos limites — substância das coisas. É claro, ademais, que esses limites são bem definíveis: de fato, se não existisse a forma, a matéria seria indeterminada e não bastaria absolutamente para constituir as coisas.

3) Com base no que dissemos, resulta plenamente esclarecido também o terceiro significado: o do *sínolo* (σύνολον). *Composto* é a concreta união de forma e matéria. Todas as coisas concretas não são mais que *sínolos* de forma e matéria.

Portanto, todas as coisas sensíveis, sem distinção, podem ser consideradas na sua forma, na sua matéria, no seu todo; e substância (*ousía*) são, a título diverso (no sentido em que vimos), tanto a forma como a matéria e o *sínolo*<sup>38</sup>.

---

37. Cf. *Metafísica*, Z 4-12 e H 2-3 com o nosso comentário, vol. I, pp. 572-621 e vol. II, pp. 19-30.

38. Cf. *Metafísica*, Z, H, *passim*.

Dissemos que *a título diverso* Aristóteles atribui a qualificação de substância à forma, ao *sinolo* e à matéria. Ora, o Estagirita, desenvolvendo o problema da *substância em geral* numa segunda direção, buscou também determinar quais são esses “títulos” com base nos quais algo tem o direito de ser considerado substância. Esta segunda direção, nos textos, não é sempre explicitamente diferenciada da primeira e, amiúde, mescla-se com ela de vários modos; porém, é essencial distingui-la para compreender a fundo o pensamento aristotélico.

O Estagirita parece estabelecer as características definidoras da substância em número de quatro, antes, de cinco, se contarmos também uma característica que está, contudo, num plano um pouco diferente dos outros.

1) Em primeiro lugar, só se pode chamar substância o que *não inere a outro e não se predica de outro*, mas é substrato de inerência e de predicação de todos os outros modos de ser.

2) Em segundo lugar, substância só pode ser um ente que pode *subsistir por si ou separadamente do resto* (um χωριστόν), dotado de uma forma de subsistência autônoma.

3) Em terceiro lugar, pode-se chamar substância só o que é um *algo determinado* (τόδε τι): não pode, portanto, ser substância um atributo geral, nem algo universal e abstrato.

4) Em quarto lugar, *substância* deve ser algo *intrinsecamente unitário* (ἕν) e não um mero agregado de partes ou uma multiplicidade qualquer não-organizada.

5) Enfim, deve ser recordada a característica do *ato* ou da *atualidade* (ἐνέργεια, ἐντελέχεια): só é substância o que é ato ou em ato. E esta característica, que está num plano diferente, como dissemos, é importantíssima.

Reexaminemos e comparemos agora com essas notas definidoras das características da substancialidade a *matéria*, a *forma* e o *sinolo*, vale dizer, aquilo que dissemos ser — a título diverso — significados de *ousía*. Em que medida matéria, forma e *sinolo* realizam essas notas?

A matéria possui, sem dúvida (1) a primeira das características: ela não inere a outro nem se predica de outro; a ela inere e dela se predica, de algum modo, todo o resto: a própria forma inere e, em certo sentido, refere-se à matéria. A matéria, todavia, não possui algumas das características da substancialidade. Ela (2) não subsiste

por si, porque não há matéria que já não possua a forma; (3) não é *algo determinado*, porque tal só pode ser algo que já possui forma; (4) tampouco é algo *unitário*, porque a unidade deriva da forma; (5) enfim, não é em *ato*, mas apenas em *potência*. Diremos, pois, que a matéria só é substância *em sentido muito fraco e impróprio*. Isso explica muito bem por que às vezes Aristóteles negue que a matéria seja substância e, às vezes o afirme: ela só possui a primeira característica da substancialidade e não as outras.

Ao invés, a *forma* e o *sínolo*, embora não de maneira idêntica, têm todas as características da substancialidade.

A forma (1) não deve o seu ser a outro e não se predica de outro: é verdade — note-se — que a forma inere à matéria e refere-se, em certo sentido, à matéria, mas, justamente, em sentido totalmente excepcional (inere à matéria como aquilo que informa a matéria e possui mais ser — como logo veremos — que a matéria; hierarquicamente é a matéria que dispõe da forma, não o contrário). (2) A forma pode separar-se da matéria em dois sentidos: *a)* é a forma que dá ser à matéria e não vice-versa e, portanto, a forma é, em geral, pelo menos conceitualmente, sempre separável; *b)* existem substâncias que se esgotam inteiramente na forma e não têm matéria, e, nesses casos, a forma é absolutamente separada. (3) A forma é algo determinado (τόδε τι), como repetidamente afirma Aristóteles. Mais ainda, a forma é algo determinado e também *determinante*, porque é o que faz com que as coisas sejam o que são e não outras. (4) A forma é unidade por excelência; antes, é princípio que dá unidade à matéria que informa. (5) Enfim, a forma é ato por excelência, é princípio que dá ato, a ponto de Aristóteles usar frequentemente *forma* e *ato* como sinônimos.

E o *sínolo*? Também o *sínolo* de matéria e forma possui as características acima indicadas, pois o *sínolo* é, de fato, a união de matéria e forma. O *sínolo*, que é a coisa concreta individual, (1) é substrato de inerência e de predicação de todas as determinações accidentais; (2) subsiste por si e independentemente de modo pleno; (3) é um τόδε τι em sentido concreto; (4) é uma unidade, enquanto possui todas as suas partes materiais unificadas na forma; (5) é em ato porque as suas partes materiais são atualizadas pela forma.

A matéria — como vimos — é menos substância que a forma e o *sínolo*. E entre a *forma* e o *sínolo*, há uma diferenciação ulterior no

que se refere ao seu grau de substancialidade? A questão é complexa. Em certas passagens, Aristóteles parece considerar o *sinolo* ou o indivíduo concreto como substância por excelência; em outras passagens, ao invés, parece considerar assim a forma. Mas nisso não há contradição, como poderia parecer à primeira vista. Com efeito, segundo o ponto de vista no qual nos situemos, deve-se responder conforme o primeiro ou conforme o segundo sentido. *Do ponto de vista empírico e da constatação*, é claro que o *sinolo* ou o indivíduo concreto parece ser substância por excelência. Não, porém, *do ponto de vista estritamente especulativo e metafísico*: de fato, a forma é princípio, causa e razão de ser, vale dizer, fundamento, e, com relação a ela, o *sinolo* é principiado, causado e fundado; pois bem, neste sentido, a forma é substância por excelência e no mais alto grau. Em suma: *quoad nos*, substância por excelência é o concreto; *em si e por natureza*, a forma é substância por excelência.

Por outro lado, isso é plenamente confirmado se pensarmos que o *sinolo* não pode esgotar a substância enquanto tal: se o *sinolo* esgotasse o conceito de substância enquanto tal, nada que não fosse *sinolo* seria substância. Assim Deus e, em geral, o imaterial e o supra-sensível não seriam substância! A forma pode ser chamada substância por excelência: Deus e as inteligências motoras das esferas celestes são puras formas imateriais, enquanto as coisas sensíveis são formas que informam a matéria. A forma é essencial a estes e àqueles entes, embora de maneira distinta<sup>39</sup>.

Para concluir diremos que, desse modo, o sentido de ser é plenamente determinado. O ser no seu significado mais forte é a substância; e a substância num sentido (impróprio) é matéria, num segundo sentido (mais próprio) é o *sinolo*, e num terceiro sentido (e por excelência) é a forma: ser é, pois, a matéria; ser, em grau mais elevado, é o *sinolo*; e ser é, no sentido mais forte, a forma. Assim compreende-se por que Aristóteles chamou a forma até mesmo de “causa primeira do ser”<sup>40</sup>, justamente enquanto informa a matéria e funda o *sinolo*.

---

39. Cf. as exatas referências que damos na Introdução à *Metafísica*, vol. I, pp. 51ss, assim como o comentário ao livro Z, *passim*.

40. *Metafísica*, Z 17, 1041 b 28.



## 8. A “forma” aristotélica não é o universal

Entendida do modo acima proposto, a doutrina aristotélica da substância mostra-se muito menos aporética do que, sobretudo, Zeller<sup>41</sup> e, com ele, muitos dos estudiosos modernos, supuseram. A distinção dos múltiplos significados de *ousía* não é de modo algum proposta num plano de pesquisa meramente lingüístico e para satisfazer a instâncias lingüísticas, mas situa-se num plano de análise ontológica e para satisfazer à exigência de compreensão da realidade nos seus múltiplos aspectos. A Zeller escapou que, a propósito dos três significados de *ousía* e, em particular, dos dois principais (*sínolo* e *forma*), não se deve — por razões estruturais — discorrer em termos de *aut-aut*, como se a qualquer custo devesse permanecer só um dos significados, mas, ao contrário, deve-se discorrer em termos de *et-et*, como vimos: a metafísica aristotélica não é levada, como as sucessivas, à *reductio ad unum* a todo custo, mas visa, principalmente, distinguir os vários aspectos da realidade, e tendo-os distinguido, não só não procede a ulteriores unificações, mas declara-os irreduzíveis e, justamente como tais, considera-os expressões do caráter estruturalmente poliédrico da realidade.

Assim resolve-se facilmente outra dificuldade levantada por Zeller. É difícil — diz ele — pensar como não-advindas as formas do que advém, como pretende Aristóteles. Na verdade, Aristóteles afirma com muita energia o caráter não-advindo do *eidos*. Ora, como pode Aristóteles afirmar o *eidos* como não-advindo, sem recair nas teses da “transcendência das formas”, por ele insistentemente reprovada aos platônicos? Simples: o caráter não-advindo do *eidos* aristotélico não é senão o caráter não-advindo da causa, ou da condição, ou do princípio metafísico, com relação ao causado, ao condicionado e ao principiado empírico<sup>42</sup>.

Queremos, enfim, concluir sobre a substância, detendo-nos num ponto amiúde descuidado e do qual, por outro lado, a concepção zelleriana, aceita pela maioria, fatalmente impede a compreensão. Falamos da relação entre a forma e o universal. Aristóteles, como

---

41. Zeller, *Die Philos. d. Griechen*, II, 2, pp. 344ss.

42. Cf. *Metafísica*, Z 7-9 (e o nosso comentário, vol. I, pp. 589-606).

vimos, demonstra que matéria, forma e *sinolo* podem ser considerados *ousía*, enquanto o universal, elevado pelos platônicos ao posto de substância por excelência, não pode absolutamente ser considerado substância, porque não possui nenhuma das características que vimos serem próprias da substancialidade<sup>43</sup>.

Mas, dir-se-á, o *eidós* aristotélico não é um universal? A resposta é inequivocamente negativa. Muitas vezes Aristóteles qualifica o seu *eidós* como τὸδε τι, expressão que indica o determinado que se opõe ao universal abstrato; e, de resto, vimos que todas as características da substancialidade competem ao *eidós*. O *eidós* aristotélico é um princípio metafísico, uma condição ontológica: em termos modernos, diríamos uma estrutura ontológica. Trazemos como prova apenas uma passagem — a mais significativa —, que é a conclusão do livro dedicado à substância. Depois de dizer que a substância é “um princípio e uma causa”, Aristóteles mostra como se deve buscar tal princípio e tal causa. A coisa ou o fato dos quais se buscam o princípio e a causa devem ser precedentemente conhecidos, e a pesquisa deve ser conduzida assim: por que esta coisa ou este fato são assim e assim? O que equivale a dizer: por que a matéria é (ou constitui) este determinado objeto? Eis como Aristóteles especifica o problema:

Este material é uma casa: por quê? Porque está presente nele a *essência* de casa. E assim se procederá: por que esta coisa determinada é homem? Ou, por que esse corpo tem essas características? Portanto, na pesquisa do porquê, busca-se a *causa da matéria*, vale dizer, a *forma pela qual a matéria é determinada coisa: e esta é, justamente, a substância*<sup>44</sup>.

Eis o exemplo mais eloquente com o qual Aristóteles sugere a sua pesquisa:

O que é composto de alguma coisa, de tal modo que o todo constitui uma unidade, não é um amontoado, mas é como uma sílaba. E a sílaba não é só as letras das quais é formada, nem *BA* é idêntica a *B* e *A*, nem a carne é simplesmente fogo e terra: de fato, uma vez que os compostos, isto é, carne e sílaba, tenham-se dissolvido, não mais existem, mas as letras, o fogo e a terra continuam a ser. Portanto, a sílaba é algo não redutível unicamente às letras, ou seja, às vogais e consoantes, mas é algo diferente delas. E assim a

---

43. Cf. *Metafísica*, Z 13-16 (e o nosso comentário, vol. I, pp. 621-634).

44. *Metafísica*, Z 17, 1041 b 5-9.

carne não é só fogo e terra, ou quente e frio, mas algo diferente deles. Ora, se esse algo devesse ser, também ele, um elemento ou um composto de elementos, dar-se-ia o seguinte: se fosse um elemento, valeria o que dissemos acima (a carne seria constituída por esse elemento com fogo e terra e por algo diferente, de modo que iríamos ao infinito); se fosse, ao invés, um composto de elementos, seria, evidentemente, composto não de um só, mas de vários elementos (do contrário estaríamos ainda no primeiro caso), de modo que deveríamos dizer, também aqui, o que dissemos a propósito da carne e da sílaba. Por isso, deve-se reter que esse algo não é um elemento, mas a *causa* pela qual esta coisa determinada é carne, esta outra é sílaba, e assim para todo o resto. *E isso é a substância de todas as coisas: de fato, ela é causa primeira do ser*<sup>45</sup>.

Como se vê, a *ousía-eidos* de Aristóteles, como estrutura ontológica imanente da coisa, não pode absolutamente confundir-se com o universal abstrato. O universal é, ao invés, o *gênero* (γένος), que não tem uma realidade ontológica separada. A alma do homem, como *eidos*, é um princípio que informa um corpo e faz dele um homem, e tem a sua realidade ontológica; ao contrário, animal, entendido como *gênero*, só é um termo comum abstrato, que não tem realidade *em si* e não existe senão no *homem* ou em outra *forma* de animal.

Ademais, deve-se observar que o *eidos* aristotélico tem dois aspectos: um deles é o *ontológico*, já visto, o outro é o que poderemos chamar de *lógico*. O Estagirita não estudou e não tematizou os dois aspectos e as relativas diferenças, mas passou, nos vários casos, de um ao outro inconscientemente. Notamos a diferença, inclusive por razões lingüísticas, melhor do que ele, porque amiúde somos constrangidos a traduzir *eidos* de dois modos diferentes: às vezes por *forma* e outras por *espécie*. Quanto ao aspecto ontológico do *eidos*, vale dizer, a forma, Aristóteles tem razão ao dizer que não é um universal. Mas e o *eidos* no sentido lógico de espécie? Evidentemente a espécie não é senão o *eidos enquanto pensado na mente humana*. E, portanto, poder-se-ia dizer que, enquanto estrutura ontológica ou princípio metafísico, o *eidos* não é um universal; ao invés, enquanto pensado e abstraído pela mente humana, torna-se um universal. Mas, repetimos, preocupado em reafirmar o primeiro ponto, Aristóteles não

---

45. *Metafísica*, Z 17, 1041 b 11-28; cf. também H 2, 1043 b 10ss.

destacou o segundo. (Tanto mais que, aos seus olhos, o *eidos também considerado como espécie* é a “diferença” específica que dá concretude ao gênero, justamente “diferenciando-o” e, portanto, resgatando-o da sua abstrata universalidade<sup>46</sup>, como veremos também na lógica.)

Em todo caso, essas dificuldades não nos devem desviar daquilo que antes dissemos sobre a estrutura ontológica e real do *eidos*. O *eidos* não só não é um universal, mas é *mais ser que a matéria e mais ser que o sínolo*, enquanto é princípio que, estruturando a matéria, faz subsistir o próprio sínolo<sup>47</sup>.

## 9. O ato e a potência

As doutrinas expostas devem ser agora integradas com algumas especificações relativas ao ato e à potência referidos à substância<sup>48</sup>. A matéria é *potência*, isto é, potencialidade, no sentido de que é *capacidade* de assumir ou receber a forma: o bronze é potência para a estátua, porque é efetiva capacidade, tanto de receber como de assumir a forma da estátua; a madeira é potência para os vários objetos que com ela podem ser feitos, porque é concreta capacidade de assumir as formas dos vários objetos. A forma configura-se, ao invés, como ato ou atuação da capacidade. O sínolo de matéria e forma será, se o considerarmos como tal, predominantemente ato; se o considerarmos na sua forma, será sem dúvida ato ou *enteléquia*, e, se o considerarmos na sua materialidade, será, ao invés, misto de potência e ato. Todas as coisas que possuem matéria têm sempre, como tais, maior ou menor potencialidade<sup>49</sup>. Se, como veremos, existem seres imateriais, isto é, puras formas, eles serão atos puros, privados de potencialidade<sup>50</sup>.

---

46. Cf. *Metafísica*, Z 12, *passim*.

47. Cf. *Metafísica*, Z 3, 1029 a 3-7: “Chamo *matéria*, por exemplo, o bronze, *forma*, a estrutura e a configuração formal, *composto*, o que desta resulta, isto é, a estátua. Ora, se a forma é *anterior e maiormente ser* (πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν) com relação à matéria, pela mesma razão ela será anterior também ao composto”.

48. Cf., *supra*, a nota 30.

49. Cf. *Metafísica*, H 2.

50. Cf. *Metafísica*, Λ 6-8.

O ato, como já acenamos, é chamado por Aristóteles também de *enteléquia*: às vezes parece haver entre os dois termos certa distinção de significado, mas na maioria das vezes, em particular na *Metafísica*, os dois termos são sinônimos. Portanto, ato e *enteléquia* referem-se à realização, perfeição atuante e atuada. A alma, enquanto essência e forma do corpo, é ato e *enteléquia* do corpo; e, em geral, todas as formas das substâncias sensíveis são ato e *enteléquia*. Deus, como veremos, será *enteléquia* pura (e assim também as outras Inteligências motoras das esferas celestes).

O ato, diz ainda Aristóteles, tem absoluta “prioridade” e superioridade sobre a potência: de fato, não podemos conhecer a potência como tal, senão reportando-a ao ato do qual é potência. Ademais, o ato (que é forma) é condição, regra e fim da potencialidade. Enfim, o ato é superior à potência, porque é o modo de ser das substâncias eternas<sup>51</sup>.

A doutrina da potência e do ato é, do ponto de vista metafísico, de grandíssima importância. Com ela Aristóteles pôde resolver as aporias eleáticas do devir e do movimento: devir e movimento correm no álveo do ser, porque não assinalam uma passagem do não-ser absoluto ao ser, mas do ser *em potência* ao ser *em ato*, isto é, do ser ao ser<sup>52</sup>. Ademais, com ela Aristóteles resolveu perfeitamente o pro-

---

51. Cf. *Metafísica*, Q 8, *passim*. Esse teorema da *prioridade do ato sobre a potência* é muito importante, e, como veremos, constitui um dos princípios sobre os quais se apóia a inferência metaempírica do Motor Imóvel. Eis a passagem da *Metafísica* (Q 8, 1050 a 4 ss.), na qual é ilustrada a *prioridade* ontológica do ato sobre a potência: “Mas o ato é anterior também *para a substância*. Em primeiro lugar, porque as coisas que na ordem da geração são últimas, na ordem da *forma* e da *substância* são primeiras: por exemplo, o adulto é antes da criança e o homem é antes do esperma: um, com efeito, possui a forma atuada, o outro, ao invés, não. Em segundo lugar, é anterior porque tudo o que advém procede em vista de um princípio, ou seja, de um *escopo* (ou *fim*): com efeito, o escopo constitui um princípio e o devir tem lugar em função do fim. E o *fim* é ato, e graças a ele adquire-se também a potência: de fato, os animais não vêm com a finalidade de possuírem a vista, mas possuem a vista com a finalidade de verem [...]. Ademais, a matéria é em potência porque *pode alcançar a forma*; e quando, depois, está em ato, então ela é na forma [...]. Mas o ato é anterior à potência segundo a substância, também em sentido mais elevado: de fato, os seres eternos são anteriores aos corruptíveis quanto à substância, e nada do que é em potência é eterno”

52. Cf. por exemplo *Metafísica*, K 9.

blema da unidade da matéria e da forma: a primeira sendo potência, a segunda, ato ou atuação da mesma<sup>53</sup>. Enfim, o Estagirita serviu-se dela, pelo menos em parte, para demonstrar a existência de Deus e para compreender a sua natureza<sup>54</sup>. Mas também no âmbito de todas as outras ciências, os conceitos de potência e de ato têm em Aristóteles um papel muito relevante.

E assim chegamos à última e decisiva questão da metafísica: a da substância supra-sensível.

## 10. Demonstração da existência da substância supra-sensível

Existem substâncias supra-sensíveis, ou existem apenas substâncias sensíveis? Aristóteles tentou responder com precisão ao problema (que, como sabemos, era o problema levantado pela “segunda navegação” platônica) e não só, como já acenamos, reconfirmou as conquistas da “segunda navegação”, mas alcançou posições que, pela clareza metódica e pelas conclusões, vão além de Platão.

Digamos logo que, para o Estagirita, existem três gêneros de substâncias hierarquicamente ordenadas; duas são de natureza sensível: 1) o primeiro é constituído pelas substâncias sensíveis que nascem e perecem, 2) o segundo é constituído pelas substâncias sensíveis, porém incorruptíveis. Estas substâncias “sensíveis”, porém “incorruptíveis”, são os céus, os planetas e as estrelas, que, segundo Aristóteles, são incorruptíveis porque constituídos de matéria incorruptível (o éter, quintessência), capazes apenas de movimento ou mudança local, não-passíveis de alteração, nem de aumento ou diminuição, muito menos de geração e corrupção. A substância sensível corruptível, ao invés, está submetida a todos os tipos de mudança, justamente porque a matéria da qual é constituída inclui a possibilidade de todos os contrários: por isso as coisas deste mundo (sublunar), além de mover-se, estão sujeitas ao aumento e à diminuição, a alterações, à geração e à corrupção. Acima destas existem 3) as substâncias imóveis, eternas e transcendentais ao sensível, que são Deus ou

---

53. Cf. *Metafísica*, K 6, *passim*.

54. Cf. *Metafísica*, Λ 6-9.

Motor imóvel e as outras substâncias motoras das várias esferas que constituem o céu, como veremos.

Os dois primeiros gêneros de substâncias são constituídos de matéria e forma: as sensíveis corruptíveis são constituídas pelos quatro elementos (terra, água, ar e fogo), as incorruptíveis, como já dissemos, por éter puro. A substância supra-sensível é, ao invés, forma pura absolutamente privada de matéria. Dos dois primeiros gêneros de substâncias ocupam-se a física e a astronomia; o terceiro gênero de substância constitui o objeto peculiar da metafísica, como sabemos.

Resta-nos a examinar, brevemente, o procedimento através do qual Aristóteles demonstra a existência da substância supra-sensível, a sua natureza, se é única ou se são múltiplas, e a relação entre tal substância e o mundo.

A existência do supra-sensível é demonstrada do seguinte modo.

As substâncias são as realidades primeiras, no sentido de que todos os outros modos de ser dependem, como vimos amplamente, da substância. Se, pois, todas as substâncias fossem corruptíveis, não existiria absolutamente nada de incorruptível. Mas — diz Aristóteles — o tempo e o movimento são certamente incorruptíveis. O tempo não se gerou nem se corromperá: de fato, anteriormente à geração do tempo, deveria ter havido um “antes”, e, posteriormente à destruição do tempo deveria haver um “depois”. Ora, “antes” e “depois” são tempo. Em outros termos: pelas razões aduzidas, há sempre tempo antes ou depois de qualquer suposto início ou término do tempo; o tempo é eterno. O mesmo raciocínio vale para o movimento, porque, segundo Aristóteles, o tempo não é mais que determinação do movimento; não há tempo sem movimento e, assim, a eternidade do primeiro postula a eternidade do segundo.

Mas sob que condição pode subsistir um movimento (e um tempo) eterno? O Estagirita responde (com base nos princípios por ele estabelecidos ao estudar as condições do movimento na *Física*): só se subsistir um Princípio primeiro que seja sua causa.

E como deve ser este princípio para ser causa dele?

Em primeiro lugar, diz Aristóteles, o Princípio deve ser *eterno*: se eterno é o movimento, eterna deve ser a sua causa. Em outros termos: para ser idônea a explicar um movimento eterno, a causa só pode ser eterna.

Em segundo lugar, o Princípio deve ser *imóvel*: só o imóvel, de fato, é causa absoluta do móvel. Na *Física*, Aristóteles demonstrou este ponto com rigor. Tudo o que se move é movido por outro; este outro, se é movido, é movido por outro. Uma pedra, por exemplo, é movida por um bastão, este, por sua vez, move movido pela mão, e esta pelo homem. Em suma, para explicar todo o movimento é preciso admitir um princípio por si não ulteriormente movido, pelo menos com relação àquilo que move. Seria absurdo, com efeito, pensar que se poderia ir de motor em motor ao infinito, porque um processo ao infinito é sempre impensável nesses casos. Ora, se é assim, não só devem existir princípios ou motores relativamente móveis, dos quais dependem os movimentos particulares, mas — e *a fortiori* — deve haver um Princípio absolutamente primeiro e absolutamente imóvel, do qual depende o movimento de todo o universo.

Em terceiro lugar, o princípio deve ser totalmente privado de potencialidade, isto é, *ato puro*. Se, de fato, tivesse potencialidade, poderia também não mover em ato; mas isso é absurdo, porque nesse caso não existiria o movimento eterno dos céus, isto é, um movimento sempre em ato.

Em conclusão: dado que há um movimento eterno, é necessário haver um Princípio eterno que o produza, e é necessário que tal Princípio seja *a)* eterno, se eterno é o que ele causa, *b)* imóvel, se a causa absolutamente primeira do móvel é o imóvel, e, *c)* ato puro, se é sempre em ato o movimento que ele causa<sup>55</sup>.

Esse é o Motor imóvel, que não é senão a substância suprasensível que estávamos buscando.

Mas de que modo o Primeiro Motor pode mover, permanecendo *absolutamente imóvel*? Existe, no âmbito das coisas que conhecemos, algo que saiba mover sem mover-se a si mesmo?

Aristóteles responde indicando como exemplo de tais coisas o desejo e a inteligência. O objeto do desejo é o que é belo e bom; ora, o belo e bom atraem a vontade do homem sem se mover; assim também o inteligível move a inteligência sem mover-se a si mesmo. E desse tipo é também a causalidade exercida pelo Primeiro Motor, isto é, a substância primeira: o Primeiro Motor move como objeto de

---

55. Cf. *Metafísica*, A 6-7.



amor e atrai o amante (ὥς ἐρώμενον κινεῖ)<sup>56</sup>, e, como tal, permanece absolutamente imóvel.

Evidentemente, a causalidade do Primeiro Motor não é uma causalidade de tipo eficiente, do tipo daquela exercida pela mão que move um corpo, ou pelo escultor que esculpe o mármore, ou pelo pai que gera o filho. Deus, contudo, atrai; e atrai como objeto de amor, vale dizer, à guisa de fim; a causalidade do Motor imóvel é, pois, propriamente, uma causalidade de tipo final. Os intérpretes discutiram longamente esta questão, chegando a diferentes conclusões. Houve, por exemplo, quem pretendesse — escavando de vários modos nos textos aristotélicos e explicitando os pressupostos de certas afirmações — encontrar em Aristóteles, e mais do que implicitamente, o conceito de criação e, portanto, uma verdadeira causalidade eficiente do Motor imóvel<sup>57</sup>. Mas, na realidade, os textos aristotélicos e os seus contextos não autorizam tal exegese: de resto, o teorema da criação não foi conquistado pela especulação grega e é própria da especulação medieval subsequente. Parece correto dizer, com Ross: “[...] Deus é causa eficiente por força de ser causa final, mas de nenhum outro modo”<sup>58</sup>.

O mundo, embora totalmente influenciado por Deus, pela atração que Ele exerce como supremo fim, pelo desejo do perfeito, não teve começo. Não houve um momento no qual havia o caos (o não-cosmo), justamente porque, se assim fosse, contradir-se-ia o teorema da prioridade do ato sobre a potência: primeiro haveria o caos, que é potência, depois haveria o mundo, que é ato. Mas isso é tanto mais absurdo pelo fato de Deus ser eterno: sendo eterno, Deus, como objeto de amor, sempre atraiu o universo, o qual, portanto, desde sempre deve ter sido como é<sup>59</sup>.

---

56. *Metafísica*, L 7, 1072 b 3.

57. Assim por exemplo F. Brentano, *Über den Creationismus des Aristoteles*, in “Sitzungsberichte der Akademie der Wissensch. in Wien. Philos.-hist. Klasse”, Bd. 101, 1882, pp. 95-126; Idem, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig 1911 (Darmstadt 1967), e, sempre do mesmo, *Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz 1867 (Darmstadt 1967), pp. 234-250 (o apêndice intitula-se: *Von dem Wirken, insbesondere dem schöpferischen Wirken des Aristotelischen Gottes*).

58. D. Ross, *Aristotle*, Londres 1923; trad. ital. aos cuidados de A. Spinelli, Bari 1946, p. 269.

59. Cf. *Metafísica*, Λ 6, *passim*.

## 11. Natureza do Motor Imóvel

Esse Princípio, do qual “dependem o céu e a natureza”, é Vida. Que vida? Aquela que, mais do que todas as outras, é excelente e perfeita: a vida que só nos é possível por um breve tempo: a vida do puro pensamento, da atividade contemplativa. Eis a maravilhosa passagem na qual Aristóteles — fato extremamente raro para ele — comove-se, e na qual a sua linguagem se faz quase poesia, canto, lírica:

De tal princípio, portanto, dependem o céu e a natureza. E o seu modo de viver é o mais excelente: é o modo de viver que nos é concedido só por breve tempo. E naquele estado ele é sempre. A nós isso é impossível, mas a ele não, pois o ato do seu viver é prazer. E também para nós vigília, sensação e conhecimento são sumamente apazíveis, justamente porque são ato e, em virtude dele, também esperança e recordações [...]. Se, pois, nessa feliz condição na qual nos encontramos, às vezes, Deus se encontra perenemente, é maravilhoso; e se ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E nessa condição ele se encontra efetivamente. E ele também é Vida, porque a atividade da inteligência é Vida, e ele é, justamente, aquela atividade. E a sua atividade, que subsiste por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: esse, pois, é Deus<sup>60</sup>.

Mas, que pensa Deus? Deus pensa o que há de mais excelente. Mas o que há de mais excelente é Deus mesmo. Deus pensa a si mesmo: é atividade contemplativa de si mesmo: é pensamento de pensamento (νόησις νοήσεως). Eis as palavras textuais do filósofo:

O pensamento que é pensamento de si tem como objeto o que é por si mais excelente, e o pensamento que assim é em máximo grau tem por objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela se torna inteligível intuindo e pensando a si, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Portanto, ainda mais do que aquela capacidade, essa posse é o que a inteligência tem de divino, e a atividade contemplativa é o que há de mais apazível e mais excelente<sup>61</sup>.

---

60. *Metafísica*, Λ 7, 1072 b 13-18 e 24-30.

61. *Metafísica*, Λ 7, 1072 b 18-24.

Ainda:

Se, pois, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma, e o seu pensamento é pensamento de pensamento<sup>62</sup>.

Deus é eterno, imóvel, ato puro privado de potencialidade e de matéria, vida espiritual e pensamento de pensamento. Sendo tal, obviamente, “não pode ter nenhuma grandeza”, mas deve ser “sem partes e indivisível” E deve também ser “impassível e inalterável”<sup>63</sup>.

## 12. Unidade e multiplicidade do Divino

Aristóteles, porém, acreditou que Deus não bastava, sozinho, para explicar o movimento de todas as esferas das quais ele pensava serem os céus constituídos. Deus move diretamente o primeiro móvel — o céu das esferas fixas —; mas entre essa esfera e a Terra existem muitas outras esferas concêntricas, graduadas e encerradas umas nas outras. Quem move todas essas esferas?

As respostas poderiam ser duas: ou são movidas pelo movimento derivado do primeiro céu, que se transmite mecanicamente de uma à outra; ou são movidas por outras substâncias supra-sensíveis, imóveis e eternas, que movem de modo análogo ao Primeiro Motor.

A segunda solução é acolhida por Aristóteles. Com efeito, a primeira não podia enquadrar-se na concepção da diversidade dos vários movimentos das diferentes esferas. Os movimentos das várias esferas eram, de fato, segundo a visão astronômica de então, diversos e não-uniformes, em vista de poder produzir, combinando-se de vários modos, o movimento dos planetas (que não é um movimento perfeitamente circular). Portanto, não se veria como do movimento do primeiro céu poderiam derivar diferentes movimentos, nem como da atração uniforme de um único Motor poderiam derivar movimentos circulares dirigidos em sentido oposto. Eis as razões pelas quais Aristóteles introduziu a multiplicidade dos motores, pensados como substâncias supra-sensíveis, capazes de mover de modo análogo a

---

62. *Metafísica*, L 9, 1074 b 34-35.

63. Cf. *Metafísica*, Λ 7, 1073 a 5-13.

Deus, vale dizer, como causas finais (causas finais relativamente às esferas individuais).

Com base nos cálculos do astrônomo do seu tempo, Calipo, e operando algumas correções que pessoalmente considerava necessárias, Aristóteles estabeleceu o número de cinquenta e cinco para as esferas celestes, admitindo, ademais, uma possível diminuição para quarenta e sete. E se tantas são as esferas, de igual número devem ser as substâncias imóveis e eternas que produzem os movimentos daquelas. Deus ou Primeiro Motor move diretamente a primeira esfera, e só indiretamente as outras; outras cinquenta e cinco substâncias supra-sensíveis movem as outras cinquenta e cinco esferas<sup>64</sup>.

Essa é uma forma de politeísmo?

Para Aristóteles, assim como para Platão e, em geral, para o grego, o Divino designa uma ampla esfera, na qual, a título diverso, como os leitores dessa *História da filosofia antiga* já sabem, entram múltiplas e diferentes realidades. Já para os naturalistas o Divino incluía, estruturalmente, muitos entes. O mesmo vale para Platão: divinas são, para ele, as Idéias do Bem e do Belo e, em geral, todas as Idéias; divino é o Demiurgo; divinas são as almas; divinos são os astros e divino é o mundo. Analogamente, para Aristóteles, divino é o Motor Imóvel, divinas são as substâncias supra-sensíveis e imóveis motoras dos céus, divinos são os astros, as estrelas, as esferas e o éter que as constitui, e divina é também a alma intelectiva dos homens. Divino, em suma, é tudo o que é eterno e incorruptível. O grego (e nesta obra demonstramos amplamente este ponto) não percebeu a antítese unidade-multiplicidade do divino: e não é, pois, puramente contingente o fato de a questão nunca ter sido explicitamente tematizada nesses termos.

Dada a *forma mentis* do grego, admitir a existência de cinquenta e cinco substâncias supra-sensíveis além da primeira, isto é, do Motor Imóvel, devia parecer coisa muito menos estranha do que para nós. Porém, mesmo admitindo isso, devemos dizer que é inegável uma tentativa de unificação por parte de Aristóteles. Antes de tudo, ele chamou explicitamente com o termo Deus, em sentido pleno, só o

---

64. Cf. *Metafísica*, A 8, *passim*.

Primeiro Motor. No mesmo lugar em que é exposta a doutrina da pluralidade dos motores, Aristóteles reafirma a unicidade do Primeiro Motor — Deus em sentido verdadeiro e próprio — e dessa unicidade deduz também a unicidade do mundo. E o livro teológico da *Metafísica*, como é sabido, encerra-se com a solene afirmação de que as coisas não querem ser mal governadas por uma multiplicidade de princípios, afirmação selada, como para dar maior solenidade, com o significativo verso de Homero:

o governo de muitos não é bom, seja um só o comandante<sup>65</sup>.

É claro, então, que Aristóteles só poderia ter concebido as outras substâncias imóveis, que movem as esferas celestes individuais, como hierarquicamente inferiores ao Primeiro Motor Imóvel. E, com efeito, a sua hierarquia resulta ser a mesma da ordem das esferas celestes que movem os astros. Por isso os motores das cinquenta e cinco esferas são inferiores ao Primeiro Motor e, ulteriormente, são hierarquizados um com relação ao outro<sup>66</sup>. Isso explica bem a existência de substâncias individuais diferentes umas das outras: são formas puras imateriais, umas inferiores às outras. Todavia elas são, de algum modo, Deuses inferiores.

Em Aristóteles há, pois, um monoteísmo de exigência mais que efetivo. De exigência, porque ele tentou separar nitidamente o Primeiro Motor dos outros, pondo-o num plano totalmente diverso, de modo a poder legitimamente chamá-lo de único, e deduzir dessa unicidade a unicidade do mundo. Mas essa exigência é transgredida, porque as cinquenta e cinco substâncias motoras são igualmente substâncias imateriais eternas que *não dependem do Primeiro Motor quanto ao ser*. O Deus aristotélico *não é criador* das cinquenta e cinco inteligências motoras: e daqui nascem todas as dificuldades sobre as quais refletimos.

O Estagirita, ademais, deixou completamente inexplicada a exata relação subsistente entre Deus e essas substâncias, e, também, entre essas substâncias e as esferas que elas movem. A Idade Média transformará essas substâncias nas célebres “inteligências angélicas”

---

65. Homero, *Ilíada*, II, 204.

66. Cf. *Metafísica*, L 8, 1073 b 1-3: “Portanto, que existam estas substâncias, e delas, uma venha antes e a outra siga na mesma ordem hierárquica (κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν) dos movimentos dos astros, é evidente”.

motoras, mas poderá operar esta transformação justamente em virtude do conceito de criação.

### 13. Deus e o mundo

Deus (e, falando de Deus, aludimos ao Primeiro Motor), como vimos, pensa e contempla a si mesmo. Pensa também o mundo e os homens no mundo?

Aristóteles não forneceu solução clara para tal problema, e parece, pelo menos em certa medida, tender para a negativa.

O Deus aristotélico certamente possui conhecimento da existência do mundo e dos princípios universais do mundo. Por outro lado, se Deus é princípio supremo, é também claro que deverá conhecer-se como tal: conhecerá a si mesmo, também como objeto de amor e de atração de todo o universo.

É certo, porém, que *os indivíduos enquanto tais*, ou seja, nas suas limitações, deficiências e carências, não são conhecidos por Deus: esse conhecimento do imperfeito, aos olhos de Aristóteles, representaria uma *diminutio* para Deus. Eis os textos mais eloquentes:

Ademais, quer na hipótese de que a sua [= da inteligência de Deus] substância seja a capacidade de entender, quer na hipótese de que a sua substância seja o ato de entender, que coisa ela pensa? Ou a si mesma, ou algo diverso, ou pensa sempre a mesma coisa, ou algo sempre diverso. Mas, é ou não é bem diferente o pensar o que é belo, ou o pensar uma coisa qualquer? Ou não é absurdo que ela pense certas coisas? É portanto evidente que ela pensa o que é mais divino e mais digno de honra, e que o objeto do seu pensar não muda: a mudança, de fato, é sempre para o pior, e essa mudança constitui sempre uma forma de movimento<sup>67</sup>.

E logo em seguida, demonstrando que, por sua natureza, a inteligência divina é ato, o Estagirita acrescenta:

Em primeiro lugar [...] se não é pensamento em ato, mas em potência, logicamente a continuidade do pensar constituiria uma fadiga para ela. Ademais, é evidente que qualquer outra coisa seria mais digna de honra que a Inteligência: ou seja, o Inteligível. De fato, a capacidade de pensar e a ativi-

---

67. *Metafísica*, L 9, 1074 b 21-27.

dade de pensamento pertencem também a quem pensa a coisa mais indigna: de modo que, se esta é, ao invés, coisa a ser evitada — é melhor, com efeito, não ver certas coisas do que vê-las —, o que há de mais excelente não poderia ser o pensamento. Se, pois, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma, e o seu pensamento é pensamento de pensamento<sup>68</sup>.

Dessas passagens parece, pois, dever-se concluir que os indivíduos empíricos, segundo Aristóteles, são indignos do pensamento divino, justamente na sua empiricidade e particularidade.

Outra limitação do Deus aristotélico — que tem o mesmo fundamento da precedente: o fato de não ter *criado* o mundo, o homem, as almas individuais — consiste em que ele é objeto de amor, mas não ama (ou, no máximo, só ama a si mesmo). Os indivíduos, enquanto tais, não são objeto do amor divino: Deus não se volta para os homens e muito menos para o *homem individual*. Cada um dos homens, como cada coisa, tende de vários modos para Deus, mas Deus, como não pode conhecer, também não pode amar nenhum dos homens individuais<sup>69</sup>.

Era necessário, para que se fosse adiante, conquistar o teorema da criação: mas a especulação grega não chegará a tal conquista, nem mesmo com o neoplatonismo<sup>70</sup>.

---

68. *Metafísica*, L 9, 1074 b 28-35.

69. Em outros termos: Deus *só* é amado e não, *também, amante*; ele é *objeto* e não também *sujeito* de amor. Para Aristóteles, assim como para Platão, é impensável que Deus (o Absoluto) ame alguma coisa (qualquer coisa além de si), dado que amor é sempre tendência a possuir algo do qual se é privado, e Deus não é privado de nada. (É totalmente desconhecida para o Grego a dimensão do amor como dom gratuito de si). Ademais, Deus não pode amar, porque é inteligência pura e, segundo Aristóteles, a inteligência pura é *impassível* e, como tal, não ama (cf. a passagem do *De anima* que apresentamos nas pp. 398).

70. Para um aprofundamento de todos os problemas relativos à metafísica aristotélica, o leitor encontrará todas as indicações necessárias na riquíssima bibliografia elaborada por Owens, *The Doctrine of Being...*, pp. 425-446, na bibliografia comentada que acrescentamos à segunda e terceira edições do nosso volume *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, pp. 321-376, e na bibliografia que se encontra no vol. II da nossa edição da *Metafísica*, pp. 449-502.

## II. A FÍSICA

### 1. Caracterização da física aristotélica

A segunda ciência teórica para Aristóteles é a *física* ou “filosofia segunda”, que tem por objeto de pesquisa a *realidade sensível*, intrinsecamente caracterizada pelo movimento, assim como a metafísica tinha por objeto a realidade supra-sensível, intrinsecamente caracterizada pela falta absoluta de movimento<sup>1</sup>.

A distinção de uma problemática metafísica e de uma problemática física, depois das aquisições da “segunda navegação” platônica, impunha-se estruturalmente: se são dois os planos da realidade ou, para nos exprimir em termos mais aristotélicos, se existem dois gêneros diferentes de substâncias estruturalmente distintos, o gênero supra-sensível e o gênero sensível, então necessariamente diferentes, deverão ser as ciências que têm essas duas realidades por objeto de pesquisa. A distinção entre metafísica e física comportará a definitiva superação do horizonte da filosofia dos pré-socráticos e também uma radical mudança do antigo sentido de *physis*, que, em vez de significar a totalidade do ser, passará agora a significar o ser sensível, e, *natureza* quererá dizer, predominantemente, *natureza sensível*<sup>2</sup> (mas um sensível no qual a *forma* permanece como o princípio dominante)<sup>3</sup>.

O leitor moderno, na verdade, pode ser levado a engano pela palavra *física*; para nós, com efeito, a física identifica-se com a ciência da natureza galileianamente entendida, vale dizer, quantitativamente entendida. Aristóteles, ao invés, está nos antípodas: a sua não é uma ciência quantitativa da natureza, mas uma ciência *qualitativa*.

---

1. Cf. *Metafísica*, E 1, 1025 a 28ss.

2. Ver a posição que Aristóteles assume diante da pré-socrática filosofia da *physis* in *Metafísica*, A 8, *passim*.

3. Sobre o conceito aristotélico de natureza, ver especialmente o segundo livro da *Física*, do qual O. Hamelin fez um bom comentário: *Aristote, Physique II, Traduction et commentaire*, Paris 1931<sup>2</sup>. Sobre o tema cf. também as páginas luminosas de A. Mansion, *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Lovaina-Paris 1945<sup>2</sup>, pp. 92ss. e *passim*.



Comparada à física moderna, a de Aristóteles resulta, mais que uma *ciência*, uma *ontologia* ou *metafísica do sensível*. Encontramo-nos, em suma, diante de uma *consideração especificamente filosófica da natureza*: e será esse tipo de consideração que prevalecerá até a revolução galileana.

Não é de admirar que se encontrem nos livros de *Metafísica* amplas considerações físicas (no sentido precisado) e, vice-versa, nos livros de *Física* abundantes considerações de caráter metafísico, pois os âmbitos das duas ciências são estruturalmente intercomunicantes: o supra-sensível é causa e razão do sensível, e no supra-sensível termina tanto a pesquisa metafísica como (embora em sentido diferente) a própria pesquisa física; e, além disso, também o *método* de estudo aplicado nas duas ciências é idêntico. De resto, a exposição a seguir — que, por razões de espaço, limitar-se-á apenas a alguns dos temas de fundo, os mais característicos — o demonstrará adequadamente.

## 2. A mudança e o movimento

Dissemos que a característica essencial da natureza é dada pelo movimento, e à análise do movimento e das suas causas Aristóteles dedica, por consequência, grande parte da *Física*<sup>4</sup>.

Que é o movimento?

Já sabemos que o movimento tornou-se problema filosófico só depois de ter sido negado como aparência ilusória pelos eleatas. Sabemos também que, já para os pluralistas, o movimento foi recuperado e, em parte, justificado. Todavia, ninguém, nem mesmo Platão, até então, soube estabelecer qual era a sua essência e o seu estatuto ontológico.

Os eleatas negaram o devir e o movimento porque, com base na sua tese de fundo, estes suporiam a existência de um *não-ser* (o que advém em geral passa de um estado a outro, e cada um desses estados *não* é o precedente e *não* é o seguinte; nascer e morrer parecem, portanto, a passagem do *não-ser* absoluto ao ser e do ser ao *não-ser*

---

4. Cf. *Física*, livros E, Z, H, Θ; mas também os livros que precedem tocam em grande medida o movimento ou conceitos a ele estreitamente ligados.

absoluto), enquanto o não-ser não existe de modo algum. A solução da aporia é alcançada por Aristóteles da maneira mais brilhante.

O movimento é um dado de fato originário, que não pode ser posto em dúvida. Mas como se justifica? Sabemos (pela metafísica) que o ser tem *muitos significados* e que um grupo desses significados é dado pelo par *ser como potência* e *ser como ato*. Com relação ao ser-em-ato, o ser-em-potência pode ser dito não-ser, precisamente não-ser-em-ato; mas é claro que se trata de um não-ser relativo, pois *a potência é real*, porque é real a capacidade e efetiva possibilidade de chegar ao ato. Ora, vindo ao ponto que nos interessa, *o movimento ou mudança em geral é, precisamente, a passagem do ser em potência ao ser em ato* (o movimento é o ato ou a atuação do que é em potência enquanto tal, diz Aristóteles<sup>5</sup>). Portanto, o movimento não supõe absolutamente o não-ser parmenidiano, porque se desenvolve no álveo do ser e é passagem de ser (potencial) a ser (atual): com isso o movimento perde definitivamente o caráter que podemos denominar nadificante, pelo qual os eleatas acreditavam ser constrangidos a eliminá-lo, e fica fundamentalmente explicado.

Mas Aristóteles fornece ulteriores aprofundamentos sobre o movimento, de capital importância, chegando a estabelecer todas as possíveis formas de movimento e a sua estrutura ontológica.

Voltemos à distinção original dos diferentes significados do ser. Vimos que potência e ato dizem respeito às várias categorias e não só à primeira. Por consequência, também o movimento, que é passagem da potência ao ato, *referir-se-á às várias categorias* (a todas elas ou às principais)<sup>6</sup>. E assim da tábua das categorias é possível deduzir as várias formas de mudança. Algumas das categorias, com efeito,

5. Cf. *Física*, Γ 1, 201 a 10-11 e *Metafísica*, K 9, 1065 b 33: ἡ τοῦ δυνατοῦ ἢ δυνατὸν ἐντελέχεια κίνησις ἐστίν.

6. Cf. *Física*, Γ 1-2. A doutrina é retomada com palavras textuais da *Física* também na *Metafísica*, K 9, 1066 b 5 ss: “O ser ou é em ato ou é em potência, ou é, ao mesmo tempo, em ato e em potência: e verifica-se isso, seja pela substância, seja pela qualidade, seja pelas restantes categorias. Não existe nenhum movimento que esteja fora das coisas: de fato, a mudança tem lugar sempre segundo as categorias do ser, e não há nada que seja comum a todas e que não entre numa única categoria. Cada uma das categorias, em todas as coisas, existe de dois modos diferentes [...], de maneira que deverão existir tantas formas de movimento e de mudança quantas são as categorias do ser”

não admitem mudança, como, por exemplo, a categoria da relação: basta que se mova um dos dois termos da relação para que também o outro, embora permanecendo sem mudança, mude o significado relacional (e, portanto, se admitíssemos movimento segundo a relação, admitiríamos o absurdo de um movimento sem movimento para o segundo termo). As categorias do *agir* e do *padecer* já são por si movimentos e não é possível movimento de movimento. Enfim, também o *quando* ou *tempo*, como já vimos, é uma afecção do movimento. Restam as categorias 1) da *substância*, 2) da *qualidade*, 3) da *quantidade*, 4) do *lugar*, e é justamente segundo essas categorias que ocorre a mudança. A mudança segundo a substância é a *geração e a corrupção*; segundo a qualidade é a *alteração*; segundo a quantidade é o *aumento e a diminuição*, e, segundo o lugar é a *translação*. *Mudança* é termo genérico que corresponde a essas quatro formas, *movimento*, ao invés, é termo que designa as últimas três, particularmente, a última<sup>7</sup>.

Em todas as suas formas, o devir supõe um substrato (que é o ser potencial), que passa de um oposto a outro oposto: na primeira forma, de um contraditório a outro contraditório, e, nas outras três formas, de um contrário a outro contrário. A geração consiste na assunção da forma pela matéria, a corrupção consiste em perder a forma; a alteração é uma mudança da qualidade, enquanto o aumento e a diminuição são uma passagem do pequeno ao grande e vice-versa; o movimento local é passagem de um ponto a outro. Só os *sínolos* de matéria e forma podem mudar, porque só a matéria implica potencialidade: a estrutura hilemórfica da realidade sensível, que implica necessariamente matéria e potencialidade, é, pois, a raiz de todo movimento<sup>8</sup>.

Essas considerações remetem-nos ao problema das quatro causas, que já conhecemos. Matéria e forma são causas intrínsecas do devir. Causa externa é, ao invés, o agente ou causa eficiente: nenhuma mudança tem lugar sem essa causa, porque não pode haver passagem da potência ao ato sem que haja *um motor já em ato*. Enfim, é preciso a causa final, que é o escopo e a razão do devir. A causa final indica, substancialmente, o sentido positivo de todo devir que, aos olhos de Aristóteles, é fundamentalmente um progredir para a forma e uma realização da

---

7. Cf. *Física*, E 1-2.

8. Cf. *Física*, A 5 ss.; cf. também E 1-2.

forma. Longe de ser entrada no nada, o devir aparece a Aristóteles como a via que leva à plenitude do ser, isto é, a via que as coisas percorrem para atuar-se, para ser plenamente o que são, para realizar a sua essência ou forma (e, nesse sentido, compreende-se bem por que a *physis* aristotélica é, em última análise, essa forma)<sup>9</sup>.

A respeito disso deve-se notar que a teleologia aristotélica permanece defeituosa, não pelas limitações que ele expressamente opera em famosas passagens da *Física*<sup>10</sup>, mas pela irresoluta aporia metafísica de fundo, pela qual o mundo existe, não por um desígnio do Absoluto, mas por uma espécie de mecânico e fatal anelo de todas as coisas à perfeição, que é intuído e afirmado pelo Estagirita, mas não é rigorosamente justificado. Sobre a razão de fundo do finalismo universal, o último Platão, com a doutrina do Demiurgo no *Timeu*, viu mais profundamente: e, com efeito, ou se admite um Ser que projeta o mundo e o faz ser em função do bem e do melhor, ou o finalismo universal não se sustenta.

### 3. O espaço e o vazio

Os conceitos de *espaço*, *vazio* e *tempo*<sup>11</sup> ligam-se ao conceito de movimento.

Os objetos não estão no não-ser, que não existe, mas estão em um *onde*, ou seja, em um *lugar*, que é algo existente. E não há dúvida sobre a existência do lugar e, portanto, sobre a sua realidade, se trazemos à mente o fato do deslocamento recíproco dos corpos (no recipiente onde há água, quando esta sai, entra ar, e, em geral, um corpo diferente vem sempre ocupar o lugar antes ocupado por um corpo que é deslocado, substituindo-se a este):

Assim é claro que o lugar é algo, e a parte do espaço para a qual e a partir da qual verifica-se a mudança dos dois elementos é algo diferente de ambos<sup>12</sup>.

---

9. Cf. *Física*, B, em particular os caps. 7-8; ver a este respeito Mansio *Introduction à la Physique*, pp. 251-281.

10. *Física*, B 4-6. Sobre isso ver Mansion, *Introduction à la Physique*, pp. 292-314.

11. *Física*, Δ, *passim*.

12. *Física*, D 1, 208 b 6-8.

Ademais, a experiência mostra que existe um “lugar natural” ao qual cada um dos elementos tende, quando não encontra obstáculo: fogo e ar tendem para *cima*, terra e água para *baixo*. O *em cima* e o *embaixo* não são algo relativo a nós, mas algo objetivo, são determinações naturais:

O em cima não é qualquer coisa, mas o lugar para onde se dirigem o fogo e o que é leve; e, igualmente, o embaixo não é qualquer coisa, mas o lugar para onde vão as coisas pesadas e feitas de terra [...]¹³.

Que é, então, o *lugar*? Aristóteles conquista uma primeira caracterização distinguindo o lugar que é comum a muitas coisas e o lugar que é próprio de cada objeto:

O lugar, por uma parte, é aquele comum no qual estão todos os corpos, por outra, é aquele particular no qual imediatamente está um corpo [...], e se o lugar é aquilo que imediatamente contém cada corpo, ele será, então, um *certo limite* [...]¹⁴.

Ulteriormente, Aristóteles afirma que

[...] o lugar é o que contém o objeto do qual é lugar e não é nada da própria coisa que ele contém¹⁵.

Unindo as duas caracterizações chega-se a que o lugar é

[...] o limite do corpo continente, enquanto este é contíguo ao conteúdo¹⁶.

Por último, Aristóteles esclarece ainda que o *lugar* não deve ser confundido com o *recipiente*: o primeiro é imóvel, enquanto o segundo é móvel; poder-se-ia, em certo sentido, dizer que o lugar é o recipiente imóvel, enquanto o recipiente é um lugar móvel:

E como o vaso é um lugar transportável, assim também o lugar é um vaso que não se pode transportar. Por isso, quando alguma coisa está dentro de outra, move-se e torna-se uma coisa movida, como uma nave num rio, ela serve-se do que a contém como de um vaso mais do que como de um lugar. O lugar, ao invés, é imóvel: por isso, todo o rio é lugar, porque o todo é imóvel. *Portanto, o lugar é o primeiro limite imóvel do continente*¹⁷.

---

13. *Física*, D 1, 208 b 19-21.

14. *Física*, Δ 2, 209 a 31-b 2.

15. *Física*, Δ 4, 210 b 34-211 a 1.

16. *Física*, Δ 4, 212 a 6.

17. *Física*, D 4, 212 a 14-21.

Esta definição tornar-se-á famosíssima, e os medievais irão fixá-la na célebre fórmula: *terminus continentis immobilis primus*.

E dessa definição do lugar segue que não é pensável um *lugar fora do universo* nem um lugar no qual esteja o universo:

Mas se prescindimos de todo o universo, não há qualquer coisa fora do todo, e por isso todas as coisas estão no céu: pois o céu, entende-se, é o todo! O lugar, ao invés, não é o céu, mas, por assim dizer, a extremidade do céu, e é [limite imóvel] contíguo ao corpo móvel: por isso a terra está na água, esta no ar, este, por sua vez, no éter, o éter no céu: *mas o céu não está em outra coisa*<sup>18</sup>.

E assim o movimento do céu como totalidade só será possível no sentido da circularidade sobre si mesmo, não havendo lugar para uma translação. Num lugar está — note-se — tudo o que se move (e move-se tendendo a alcançar o seu lugar natural); o que é imóvel não está num lugar: Deus e as outras inteligências motoras não têm, estruturalmente, necessidade do lugar.

Da definição de lugar segue também a impossibilidade do *vazio*. O vazio fora entendido como “lugar no qual não há nada” ou “lugar no qual não há nenhum corpo”<sup>19</sup>. Mas é óbvio que *lugar no qual não há nada*, considerando a definição de lugar como *terminus continentis*, é uma contradição nos termos. E assim exclui-se o pressuposto central sobre o qual os abderianos construíram a doutrina dos átomos e a concepção mecanicista do universo.

#### 4. O tempo

Aristóteles dedicou profundas análises ao conceito de *tempo*, que antecipam alguns conceitos que Sto. Agostinho desenvolverá e tornará célebres<sup>20</sup>.

18. *Física*, D 5, 212 b 16-22.

19. *Física*, Δ 7, 213 b 21 e 33. Eis como Aristóteles explica a origem dessa convicção: “[...] É opinião que o vazio seja um lugar no qual não há nada. E a causa disso está no fato de se crer que o ente seja um corpo e que todo corpo seja um lugar, e que o vazio seja o lugar no qual não há corpo; assim, se num lugar não há um corpo, aí há vazio”

20. À doutrina aristotélica do tempo dedicou um exame exaustivo J. M. Dubois, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris 1967.

Eis o ponto focal da doutrina aristotélica do tempo:

Que este [o tempo] não exista absolutamente ou que a sua existência se ja obscura e dificilmente controlável, poder-se-ia suspeitar pelo que segue. Uma parte dele foi e não é mais, uma parte está para ser e não é ainda. E de tais partes se compõem, seja o tempo na sua infinidade, seja aquele que gradualmente é assumido por nós. E parece impossível que este, compondo-se de não-entes, possua uma essência. Além disso, é necessário que, se existe um todo divisível em partes, no momento em que ele existe, existam também ou todas as partes ou algumas delas. Do tempo, porém, algumas partes existiram, outras ainda existirão, mas nenhuma existe, embora ele seja divisível em partes. Tenha-se ainda presente que o instante não é uma parte: de fato, a parte tem uma medida, e o todo deve resultar composto de partes, enquanto o tempo não parece ser um conjunto de instantes<sup>21</sup>.

Que é, então, o tempo? Aristóteles tenta resolver o mistério em função de dois pontos de referência: o *movimento* e a *alma*: se prescindimos desta ou daquela, a natureza do tempo nos escapa.

Contudo, o tempo não é movimento e mudança, mas implica essencialmente movimento e mudança:

A existência do tempo [...] não é [...] possível sem a da mudança; quando, de fato, não mudamos nada dentro da nossa alma e não percebemos qualquer mudança, parece-nos que o tempo absolutamente não passou<sup>22</sup>.

E dado que o tempo implica tão estreitamente o movimento, pode ser considerado uma afecção ou *propriedade dele*. E que propriedade? O movimento, que é sempre movimento através de um espaço contínuo, é, também ele, por consequência, contínuo. Contínuo deverá ser o tempo, porque a quantidade de tempo transcorrida é sempre proporcional ao movimento. E no contínuo distinguem-se o *antes* e o *depois*, que, conseqüentemente, têm um correlativo no movimento e, portanto, no tempo:

Quando determinamos o movimento mediante a distinção do antes e do depois, conhecemos também o tempo, e então dizemos que o tempo cumpre o seu percurso, *quando temos percepção do antes e do depois do movimento*<sup>23</sup>.

E eis a célebre definição do tempo:

---

21. *Física*, D 10, 217 b 32-218 a 8.

22. *Física*, Δ 11, 218 b 21-23.

23. *Física*, D 11, 219 a 22-25.

Tempo é a medida do movimento segundo o antes e o depois<sup>24</sup>.

Ora, a percepção do *antes* e do *depois*, e, portanto, da medida do movimento, *necessariamente supõe a alma*:

Quando [...] pensamos as extremidades como diferentes do meio e a *alma sugere-nos que os instantes são dois*, o *antes* e o *depois*, então nós dizemos que há entre esses dois instantes um tempo, já que o tempo parece ser o que é determinado pelo instante: e isso fique como fundamento<sup>25</sup>.

Mas se a alma é o princípio espiritual que mede e a condição da distinção do numerador e do número, então a alma torna-se *conditio sine qua non* do próprio tempo, e compreende-se bem a aporia que Aristóteles levanta nessa passagem de incomensurável importância histórica:

Poder-se-ia [...] duvidar da existência do tempo, sem a existência da alma. De fato, se não se admite a existência do numerante, é também impossível a do numerável, de modo que, obviamente, nem o número existirá. Número, com efeito, é ou o que foi numerado ou o numerável. *Mas se é verdade que, na natureza das coisas, só a alma ou o intelecto que está na alma têm a capacidade de numerar, torna-se impossível a existência do tempo sem a da alma [...]*<sup>26</sup>.

Esse pensamento é fortemente antecipador da perspectiva agostiniana e das concepções espiritualistas do tempo, e só recentemente recebeu a atenção que merecia.

Aristóteles, posteriormente, esclareceu que, para medir o tempo necessita-se uma unidade de medida, assim como necessita-se uma unidade de medida para medir qualquer coisa. Esta deve ser buscada no movimento uniforme e perfeito; e dado que o movimento uniforme e perfeito só é o movimento circular, decorre, por consequência, que a unidade de medida é o movimento das esferas e dos corpos celestes<sup>27</sup>. Deus e as inteligências motoras, assim como estão fora do espaço, enquanto imóveis, estão também fora do tempo.

24. *Física*, D 11, 219 b 1-2: τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

25. *Física*, Δ 11, 219 a 26-30.

26. *Física*, Δ 14, 223 a 21-26.

27. Para o aprofundamento desses problemas cf. o volume de Dubois, *Le temps et l'instant selon Aristote*, pp. 259ss.



## 5. O infinito

Devemos, enfim, falar do conceito de *infinito*<sup>28</sup>. Aristóteles nega a existência de um *infinito em ato*. E quando fala de infinito, entende sobretudo um *corpo infinito*, e os argumentos que aduz contra a existência de um infinito em ato são, justamente, contra a existência de um corpo infinito. O infinito *só existe como potência ou em potência*. Infinito em potência é, por exemplo, o número, porque sempre é possível acrescentar a qualquer número um número ulterior, sem que se chegue a um limite extremo além do qual não se possa ir. Infinito em potência é também o espaço, porque é divisível ao infinito, enquanto o resultado da divisão é sempre uma grandeza que, como tal, é ulteriormente divisível; infinito potencial, enfim, é também o tempo, que não pode existir todo atualmente, mas transcorre e cresce sem fim.

E Aristóteles nem de longe entreviu a idéia de que *o imaterial pudesse ser infinito*, justamente porque ligava o infinito à categoria da quantidade, que só vale para o sensível. E explica-se também que ele terminasse por cancelar definitivamente a idéia pitagórica (e, em geral, própria de quase toda a greccidade), segundo a qual o finito é perfeito e o infinito é imperfeito. Diz Aristóteles numa página paradigmática:

Infinito é [...] aquilo fora do qual, assumido como quantidade, é sempre possível assumir alguma outra coisa. Aquilo, ao contrário, fora do qual não há nada, é perfeito e inteiro. Assim, com efeito, definimos o inteiro: aquilo ao qual nada falta, por exemplo o homem inteiro e virtuosíssimo. E tal qual é no particular, assim também no mais autêntico significado lógico, isto é, o inteiro é aquilo fora do qual nada há; mas aquilo fora do qual existe alguma coisa que lhe falta, não é o todo, o que quer que lhe falte. Ao invés, o inteiro e o perfeito são ou a mesma coisa em tudo e por tudo ou alguma coisa semelhante por natureza. Mas nada que não tenha um fim é perfeito, e o fim é o limite<sup>29</sup>.

Isso faz compreender muito bem a razão pela qual Aristóteles devesse necessariamente negar a Deus a infinitude. Mais do que nunca, depois dessa teorização do infinito como potencialidade e imperfeição, a antiga intuição dos milesianos, de Melisso e de Anaxágoras, que via o Absoluto como infinito, seria obliterada: ela permaneceria excêntrica com

---

28. Cf. *Física*, G 4-8.

29. *Física*, G 6, 207 a 7-15.

relação ao pensamento de toda a grecidade, e para poder renascer, devia esperar a descoberta de ulteriores horizontes metafísicos.

## 6. A “quintessência” e a divisão do mundo sublunar e celeste

Aristóteles distinguiu a realidade sensível em duas esferas entre si nitidamente diferenciadas: de um lado, o mundo chamado sublunar e, de outro, o mundo supralunar ou celeste, como já acenamos ao tratar da metafísica. Aqui devemos esclarecer ulteriormente as razões da diferenciação.

O mundo sublunar é caracterizado por todas as formas de mudança, entre as quais predominam a geração e a corrupção. Os céus, ao invés, são caracterizados só pelo movimento local e, precisamente, pelo movimento circular. Nas esferas celestes e nos astros, não pode haver geração nem corrupção, nem alteração, nem aumento, nem diminuição (em todos os tempos, os homens sempre viram o céu assim como nós o vemos: portanto, é a mesma experiência a afirmar que o céu não nasceu e, por isso, é também indestrutível). A diferença entre o mundo supralunar e o sublunar, os quais, contudo, são igualmente sensíveis, está na matéria da qual são constituídos:

E se existe algo de eternamente movido, nem mesmo isso pode ser movido segundo a potência, senão de um ponto ao outro (como, justamente, movem-se os céus). E nada impede que exista uma matéria própria desse tipo de movimento. Por isso, o sol, os astros e todo o céu estão sempre em ato: e não se deve temer que esses, num certo momento, parem, como temem os físicos. Eles também não se cansam de realizar o seu percurso, porque o seu movimento não é, como o das coisas corruptíveis, ligado à potência dos contrários, o que tornaria fatigante a continuidade do movimento<sup>30</sup>.

E essa matéria, que é potência dos contrários, é dada pelos quatro elementos (terra, água, ar e fogo), considerados por Aristóteles, contra o eleatizante Empédocles, transformáveis um no outro, justamente para dar razão, mais profundamente do que Empédocles, da geração e da corrupção. Ao invés, a outra matéria, que só possui a potência de passar de um ponto a outro e, portanto, só é suscetível de receber

---

30. *Metafísica*,  $\Theta$  8, 1050 b 20-27.

o movimento local, é o *éter*, chamado assim porque corre sempre (ἀεὶ θεῖν)<sup>31</sup>. Ele foi também denominado “quintessência”, porque se acrescenta às quatro essências dos outros elementos (água, ar, terra e fogo)<sup>32</sup>. E enquanto o movimento característico dos quatro elementos é retilíneo (movem-se de cima para baixo os elementos pesados, de baixo para cima os leves), o movimento do éter é, ao invés, circular (o éter não é nem pesado nem leve). O éter é ingênito, incorruptível, não sujeito a crescimento nem alteração, nem a qualquer outra afecção que implique essas mudanças e, por esse motivo, também são incorruptíveis os céus constituídos pelo éter.

Essa doutrina de Aristóteles será depois acolhida pelo pensamento medieval, e só no início da era moderna cairá a distinção entre mundo sublunar e mundo supralunar, junto com o pressuposto sobre o qual se sustentava.

Dissemos no início que a física aristotélica (e também grande parte da sua cosmologia) é, na verdade, uma metafísica do sensível e, portanto, não se admirará o leitor de que a *Física* seja repleta de considerações metafísicas e, até mesmo, que culmine com a demonstração da existência de um primeiro Motor imóvel: convencido radicalmente de que “se não existisse o eterno, não existiria tampouco o devir”<sup>33</sup>, o Estagirita coroou as suas pesquisas físicas demonstrando exatamente a existência desse princípio. Mais uma vez manifesta-se como absolutamente determinante o êxito da “segunda navegação” platônica<sup>34</sup>.

---

31. Cf. *Do Céu*, A 3, 270 b 16ss. Nesta passagem, depois de ter dito que o éter “não aumenta nem diminui e não está sujeito ao envelhecimento e a outras afecções”, Aristóteles afirma, entre outras coisas: “E também o seu nome [i.é. éter], parece ter sido transmitido dos antigos até os nossos dias, concebendo-o eles do modo como também nós o dizemos [...]. Por isso, considerando o corpo primeiro como uma substância diferente da terra, do fogo, do ar e da água, eles chamaram éter (αἰθήρ) o lugar excelso, e deram esse nome porque ele corre sempre (ἀεὶ θεῖν) na eternidade do tempo”. Cf. também *Meteorol.*, A 3, 339 b 16ss.

32. Deve-se notar que se tal denominação está ausente nos esotéricos, já está presente nos exotéricos; ademais já se encontra no *Epínomis* (diálogo atribuído a Platão), 981 c. Sobre o problema ver: Reale, *Aristotele, Trattato sul cosmo*, pp. 102ss.

33. *Metafísica*, B 4, 999 b 5s.; cf. *Física*, Q, *passim*.

34. Uma nova (embora por muitos aspectos discutível) interpretação da física aristotélica foi dada recentemente por W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962. Indicamos esta obra como estimulante antítese da nossa exegese.

### III. A PSICOLOGIA

#### 1. O conceito aristotélico de alma

A física aristotélica não indaga somente sobre a natureza em geral e sobre os seus princípios, sobre o universo físico e a sua estrutura, mas também sobre os seres que estão no universo, os inanimados, os animados desprovidos de razão e os seres animados dotados de razão (o homem). Aos seres animados o Estagirita dedica particular atenção, compondo uma ingente quantidade de tratados, entre os quais se destaca — pela profundidade, originalidade e valor especulativo — o célebre tratado *Sobre a alma*<sup>1</sup>, que examinaremos agora (a maior parte dos outros tratados contém doutrinas que interessam mais à história da ciência e não à história da filosofia)<sup>2</sup>.

Os seres animados diferenciam-se dos seres inanimados porque *possuem um princípio que lhes dá a vida*, e esse princípio é a alma. Mas que é a alma?

Para responder a esta pergunta, Aristóteles remete-se à sua concepção metafísica hilemórfica da realidade. Todas as coisas em geral são compostas de *matéria* e *forma*, sendo a matéria, *potência*, e a forma, *enteléquia ou ato*. Isso vale, naturalmente, também para os seres vivos. Ora, observa o Estagirita, os corpos vivos *têm* vida, mas *não são* vida e, portanto, são como o substrato material e potencial do qual a alma é forma e ato. Escreve Aristóteles:

---

1. Para uma leitura aprofundada desta obra indicamos: F. A. Trendelenburg, *Aristotelis De anima libri tres*, Berlim 1877<sup>2</sup> (cujo comentário permanece fundamental; foi reimpresso em Graz em 1957); G. Rodier, *Aristote, Traité de l'âme*, Paris 1900; J. Tricot, *Aristote, De l'âme*, Paris 1947; D. Ross, *Aristotle, De Anima*, Oxford 1961; G. Movia, *Aristotele, L'anima*, Nápoles 1979.

2. Estes tratados estão agora disponíveis em duas traduções italianas: Aristotele, *Opere biologiche*, organizado por D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Turim 1971, e Aristotele, *Piccoli trattati di storia naturale*, organizado por R. Laurenti, in Aristotele, *Opere*, Laterza, Bari 1973.

É necessário, pois, que a alma seja substância como forma de um corpo físico que tem a vida em potência. Mas a substância como forma é *enteléquia* [= ato]. A alma, portanto, é *enteléquia* de tal corpo<sup>3</sup>.

Portanto, a alma é *enteléquia* primeira (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) de um corpo físico que tem a vida em potência<sup>4</sup>.

Se devemos dar uma definição que seja válida para toda alma, será preciso dizer que ela é a *enteléquia* primeira de um corpo natural orgânico<sup>5</sup>.

É claro, a partir dessa simples definição, que a *psyché* aristotélica distingue-se da *psyché* dos pré-socráticos, porque esta era identificada em geral com o princípio físico ou, pelo menos, reduzida a um aspecto deste, e também relativamente à *psyché* platônica, dualisticamente contraposta ao corpo, a ponto de ser vista como totalmente diferente do corpo e incapaz de conciliação harmônica com ele, uma vez que o corpo era visto como cárcere e lugar de expiação da alma. (Depois do *Fédon*, Platão entenderá a alma como princípio de movimento, matizando, mas não superando totalmente a sua posição original). Aristóteles toma uma posição intermediária, unificando os dois pontos de vista anteriores e tentando uma síntese mediadora, como sempre tenta fazer na solução de todos os problemas especulativos. Têm razão os pré-socráticos ao ver a alma como algo intrinsecamente unido ao corpo, mas tem razão Platão ao ver nela uma natureza ideal: não se trata, porém, de uma realidade separada e inconciliável com o corpo, mas trata-se da forma, do ato ou da *enteléquia* do corpo: trata-se daquele princípio inteligível que, estruturando o corpo, o faz ser aquilo que deve ser. Com isso salva-se a *unidade do ser vivo*.

Mas a substancial descoberta platônica da transcendência, assim como se salva na metafísica com a doutrina do Motor Imóvel, também não se perde na psicologia, pois Aristóteles não considera a alma como *absolutamente imanente*. O pensar puro, a especulação que leva a conhecer o imaterial e o eterno, que leva o homem, embora por breves momentos, quase a uma tangência com o divino, *só pode*,

---

3. *Da alma*, B 1, 412 a 19-22.

4. *Da alma*, B 1, 412 a 27-28.

5. *Da alma*, B 1, 412 b 4-6.

*evidentemente, ser a prerrogativa de algo em nós que é congênere ou afim ao conhecido, como Platão demonstrou definitivamente no Fédon.* E assim Aristóteles, embora a preço de aporias deixadas sem solução, não hesita em afirmar a necessidade de que uma parte da alma seja “separável” do corpo. Eis as passagens mais significativas a respeito:

Não há dúvida de que a alma não é separável do corpo ou, pelo menos, não o são algumas de suas partes, se ela é por natureza divisível: de fato, a *enteléquia* de algumas de suas partes é a *enteléquia* das correspondentes partes do corpo. Mas nada impede que pelo menos algumas outras partes sejam separáveis, pelo fato de não serem *enteléquia* de nenhum corpo<sup>6</sup>.

Com relação ao intelecto e à faculdade especulativa, nada, em certo sentido, é claro. Parece, antes, que se trata de *um gênero de alma diferente e que este só pode ser separado do corpo como o eterno do corruptível*. Ao invés, as outras partes da alma [...] é claro que não são separáveis<sup>7</sup>.

Também na *Metafísica* afirma-se com toda clareza:

Se, pois, permanece algo também depois [da corrupção], é problema que ainda deve ser examinado. Para alguns seres nada o impede: por exemplo, para a alma, não toda a alma, mas só a intelectiva; toda ela seria impossível<sup>8</sup>.

Como se vê, os resultados da “segunda navegação” encontram aqui ulterior e plena confirmação.

## 2. A tripartição da alma

Para compreender a fundo o sentido dessas afirmações, devemos primeiro examinar a doutrina geral da alma, e o sentido da célebre tríplice distinção das “partes” ou “funções” da alma. Platão, a partir da *República*, falara de três partes ou funções da *psyché*, distinguindo uma alma *concupiscível*, uma *irascível* e uma *intelectiva*; mas tal tripartição, nascida fundamentalmente da análise do comportamento ético do homem e introduzida para explicá-lo, tem muito pouco em

---

6. *Da alma*, B 1, 413 a 4-7.

7. *Da alma*, B 2, 413 b 24-29.

8. *Metafísica*, Λ 3, 1070 a 24-26.

comum com a tripartição aristotélica, que nasceu, ao invés, da análise geral dos seres vivos e das suas funções essenciais e, portanto, no terreno biológico, além do psicológico. Porque os fenômenos da vida — assim raciocina Aristóteles — supõem determinadas operações constantes, nitidamente diferenciadas (a ponto de algumas dessas poderem subsistir em alguns seres sem que neles subsistam também as outras), a alma, que é princípio de vida, deve também ter capacidades ou funções ou partes que presidem e regulam essas operações. E dado que os fenômenos e as funções fundamentais da vida são: *a*) de caráter vegetativo, como nascimento, nutrição, crescimento, *b*) de caráter sensitivo-motor, como sensação e movimento, *c*) de caráter intelectual, como conhecimento, deliberação e escolha; então, pelas razões acima esclarecidas, Aristóteles introduz a distinção de *a*) alma vegetativa, *b*) alma sensitiva e *c*) alma intelectual ou racional. Escreve o Estagirita:

As faculdades da alma das quais falamos encontram-se [...] todas em alguns seres, só algumas em outros, uma só em outros<sup>9</sup>

Ora, as plantas possuem só a alma vegetativa, os animais a vegetativa e a sensitiva, os homens a vegetativa, a sensitiva e a racional. Para possuir a alma racional o homem deve possuir as outras duas e, assim, para possuir a alma sensitiva o animal deve possuir a vegetativa; ao invés, é possível possuir a alma vegetativa sem as outras.

É claro que a noção de alma é como uma noção de figura: de fato, em geometria não existe uma figura além do triângulo e das outras figuras que a ele seguem, nem, em nosso caso, há uma alma além das que indicamos. Poder-se-ia formular para as figuras uma definição comum, que valeria para todas, mas não será própria de nenhuma figura específica. O mesmo diga-se para as almas das quais falamos. Por isso é ridículo buscar uma definição comum (seja para este, seja para os outros objetos), que não será definição própria de nenhum, e não fazer referência à espécie própria e indivisível, deixando de lado uma definição desse tipo. (Dá-se com a alma o que se dá com as figuras: de fato, no subsequente está sempre contido em potência o antecedente, seja no âmbito das figuras, seja no âmbito dos seres animados: por exemplo, no quadrado está contido o triângulo, na alma sensitiva está contida a nutritiva). Por consequência, é preciso buscar em particular qual é

---

9. *Da alma*, B 3, 414 a 29-31.

a alma de cada um [i.é. dos diferentes tipos de seres vivos], qual a alma da planta, qual a do animal ou a do homem. Devem-se, depois, examinar também as razões pelas quais as almas têm essa ordem de sucessão: com efeito, sem a faculdade nutritiva não existe a sensitiva, enquanto a faculdade nutritiva existe separada da sensitiva nas plantas. Ademais, sem o tato não subsiste nenhuma das outras sensações, enquanto o tato existe sem as outras sensações: de fato, muitos animais não possuem nem visão, nem audição, nem olfato. E entre os seres que têm sensibilidade, alguns têm faculdade de locomoção, outros não; enfim, pouquíssimos têm faculdade de raciocinar e pensar. Entre os seres corruptíveis, os que têm faculdade de raciocinar têm também todas as outras faculdades; ao invés, nem todos os que possuem uma dessas faculdades têm a faculdade de raciocinar, e, antes, alguns não têm nem mesmo a imaginação, enquanto outros vivem só com esta. *Com relação ao intelecto especulativo a questão é diferente*<sup>10</sup>.

Entre as três almas, há mais distinção que separação. “[...] a divisão que a alma admite — escreve Ross — não é em partes qualitativamente diferentes, mas em partes nas quais existem a qualidade do todo. A alma, de fato, embora Aristóteles não o diga, é homogênea, como um tecido e não como um órgão. E embora use amiúde a tradicional expressão ‘partes da alma’, a palavra que prefere é ‘faculdade’”<sup>11</sup>.

Esta observação é exata e, ademais, como veremos, esclarece algumas coisas, acentua o caráter aporético de outras: em particular, torna aporética a relação da alma intelectiva com as outras. De resto, na passagem lida, é o próprio Aristóteles a sublinhar que para o intelecto especulativo a questão é diferente.

Vejamos particularmente as três funções da alma.

### 3. A alma vegetativa

A alma vegetativa é o princípio mais elementar da vida. Dado que os fenômenos mais elementares da vida são a geração, a nutrição e o crescimento, a alma vegetativa é princípio que governa a geração, a nutrição e o crescimento. Assim é nitidamente superada a explica-

---

10. *Da alma*, B 3, 414 b 20-415 a 12.

11. Ross, *Aristotele*, p. 198.



ção dos processos vitais dada pelos naturalistas. Causa do crescimento não são nem o fogo, nem o calor, nem um gênero de matéria: o fogo e o calor são, no máximo, co-causas, não a verdadeira causa. Em todo processo de nutrição e de crescimento está presente uma espécie de regra que proporciona grandeza e aumento, que o fogo por si não pode produzir e que, portanto, seria inexplicável sem algo além do fogo, isto é, sem a alma. E assim também o fenômeno da nutrição, por consequência, deixa de ser explicado como mecânico jogo de relações entre elementos semelhantes (como alguns sustentavam), ou entre certos elementos contrários: a nutrição é a assimilação do dessemelhante, sempre tornada possível pela alma mediante o calor:

Porque existem três fatores — o que é nutrido, o de que se nutre e o que nutre —, o que nutre é a alma, o que é nutrido é o corpo que a possui, o de que este é nutrido é a nutrição<sup>12</sup>.

Enfim, a alma vegetativa preside à reprodução, que é o escopo de toda forma de vida finita no tempo. De fato, toda forma de vida, mesmo a mais elementar, é feita para a eternidade e não para a morte.

Escreve Aristóteles:

A operação que para os seres vivos é a mais natural de todas (para os seres vivos que são perfeitamente desenvolvidos, não têm defeitos e não têm uma geração espontânea) é a de produzir um outro ser igual a si: um animal, outro animal, uma planta, outra planta, com a finalidade de participar, quanto possível, do eterno e do divino: de fato, é ao que todos aspiram e é o fim pelo qual cumprem tudo o que cumprem por natureza [...]. Dado, portanto, que os seres vivos não podem participar do eterno e do divino continuamente, pelo fato de nenhum dos seres corruptíveis poder permanecer idêntico e numericamente uno, então, cada um participa dele na medida em que é possível participar, uns mais e outros menos, e permanece, não ele, mas um outro semelhante a ele, uno, não numericamente, mas pela espécie<sup>13</sup>.

Mesmo o mais modesto dos vegetais, reproduzindo-se, busca o eterno, e a alma vegetativa é princípio que, no mais baixo nível, torna possível esse perpetuar-se eternamente.

---

12. *Da alma*, B 4, 416 b 20-23.

13. *Da alma*, B 4, 415 a 26-b 7.

#### 4. A alma sensitiva

Os animais, além das funções examinadas no parágrafo precedente, possuem *sensações, apetites e movimento*. Será preciso admitir um princípio ulterior que presida a estas funções, e este é, justamente, a *alma sensitiva*.

Começemos pela primeira função da alma sensitiva, isto é, pela *sensação*, que, em certo sentido, entre as três acima distinguidas, é a mais importante e, certamente, a mais característica.

Alguns predecessores explicaram a sensação como uma afecção ou paixão, ou alteração que o semelhante sofre por obra do semelhante (ver, por exemplo, Empédocles e Demócrito), outros como uma ação que o semelhante sofre por obra do dessemelhante. Aristóteles parte dessas tentativas, mas vai muito além. A chave para interpretar a sensação é buscada mais uma vez na *doutrina metafísica da potência e do ato*. Temos faculdades sensitivas que não estão em ato, mas em potência, isto é, *capazes* de receber sensações. Estas são como o combustível, que não queima senão em contato com o comburente. Assim a faculdade sensitiva, de simples capacidade de sentir, torna-se sentir em ato ao contato com o objeto sensível:

Todas as coisas padecem e são movidas por um agente que é em ato. Por isso, de um lado, é possível que padeçam por obra do semelhante e, por outro, é possível que padeçam também por obra do dessemelhante, como se disse: de fato, padece o dessemelhante, mas, depois de ter padecido, é semelhante<sup>14</sup>.

A faculdade sensitiva é, em potência, o que o sensível já é em ato, como se disse. Aquela, portanto, padece enquanto não é semelhante, mas, tendo padecido, torna-se semelhante e é como ele<sup>15</sup>.

É, portanto, exata a exegese proposta por Ross: “A sensação não é uma alteração do tipo de uma simples substituição de um estado pelo seu oposto, mas do tipo de uma realização de potência, de um avanço de algo ‘em direção de si mesmo e da atualidade’”<sup>16</sup>.

---

14. *Da alma*, B 5, 417 a 17-20.

15. *Da alma*, B 5, 418 a 3-6.

16. Ross, *Aristotele*, p. 202; cf. *Da alma*, B 5, 417 b 6 ss.

Mas — perguntar-se-á — que significa ser a sensação um *fazer-se semelhante* ao sensível? Não se trata, evidentemente, de um processo de assimilação do tipo do que acontece com a nutrição; na assimilação da nutrição, com efeito, é assimilada também a matéria. Ao invés, na sensação é assimilada somente a forma. Escreve expressamente Aristóteles:

Em geral, para cada sensação, é preciso ter presente que *o sentido é o que tem capacidade de receber as formas sensíveis sem a matéria*, como a cera recebe a marca do anel sem o ferro ou o ouro, portanto, recebe a marca do ouro ou do ferro, mas não enquanto ouro ou ferro. De modo semelhante, o sentido padece por obra de algum ente que tem calor ou sabor, ou som, mas não enquanto cada um destes entes é dito tal coisa particular, mas enquanto ele tem determinada qualidade, e em virtude da forma<sup>17</sup>.

O Estagirita passa, em seguida, em exame os cinco sentidos e os sensíveis que são próprios a cada um desses sentidos. Quando um sentido capta o *sensível próprio*, a relativa sensação é infalível. Além dos sensíveis próprios, existem também os *sensíveis comuns*, como, por exemplo, *movimento, quietude, figura, grandeza*, os quais não são percebidos por nenhum dos cinco sentidos em particular, mas podem ser percebidos por todos:

Na verdade não pode haver um órgão sensorial próprio dos sentidos comuns, dos quais temos percepção mediante cada um dos sentidos por acidente: refiro-me ao movimento, à quietude, à figura, à grandeza, ao número e à unidade. Todas essas coisas nós as apreendemos do seguinte modo: a grandeza, mediante o movimento (e, por consequência, também a figura, pois, de fato, a figura é uma grandeza), o que está parado, mediante a falta de movimento, o número mediante a negação de continuidade e mediante os sensíveis próprios (de fato, todo sentido percebe um único sensível), de modo que é evidente que não pode haver um sentido próprio para qualquer uma dessas coisas [...] <sup>18</sup>.

Tendo presentes essas particularizações, pode-se falar de um “sentido comum” (e Aristóteles, com efeito, fala), que é como um sentido não-específico ou, melhor ainda, é o sentido que age de maneira não-específica. Em primeiro lugar, justamente na passagem lida, vê-se

---

17. *Da alma*, B 12, 424 a 17-24. (Para um aprofundamento deste ponto cf. Trendelenburg, *Aristoteles De Anima*, pp. 337ss.).

18. *Da alma*, Γ 1, 425 a 14-20.

bem que a sensação capta de modo específico os sensíveis comuns. Ademais, pode-se, indubitavelmente, falar de sentido comum a propósito do sentido de sentir ou da percepção do sentir, ou ainda quando distinguimos ou comparamos os sensíveis uns com os outros.

Com base nessas distinções, Aristóteles estabelece que os sentidos são infalíveis quando colhem os objetos que lhes são próprios, mas o são só nesse caso. Eis a passagem célebre que formula essa doutrina:

A percepção dos sensíveis próprios é verdadeira, ou comporta um erro mínimo. Em segundo lugar, vem a percepção do objeto ao qual são inerentes essas qualidades sensíveis: nesse caso já é possível enganar-se. De fato, não nos enganamos sobre o fato de que o sensível seja branco, mas em determinar se o branco é esta ou aquela coisa. Em terceiro lugar, vem a percepção dos sensíveis comuns [...] por exemplo, o movimento e a grandeza; é sobretudo sobre estes que o sentido pode enganar-se<sup>19</sup>.

Da sensação derivam a *fantasia*, que é produção de imagens, e a *memória*, que é conservação das mesmas (e do acúmulo de fatos memnômônicos deriva ulteriormente a *experiência*).

As outras duas funções da alma sensitiva mencionadas no início do parágrafo são o *apetite* e o *movimento*. O apetite nasce em consequência da sensação:

As plantas têm só a faculdade nutritiva, outros seres, ao invés, além desta, também a sensitiva. Mas se têm a sensitiva, têm também a apetitiva; de fato, o apetite é desejo, ardor e vontade, e todos os animais têm pelo menos um sentido, ou seja, o tato; mas quem tem sensação, sente prazer e dor, o aprazível e o doloroso, e quem os experimenta tem também desejo: efetivamente, o desejo é apetite do aprazível<sup>20</sup>.

O movimento dos seres vivos, enfim, deriva do desejo: “O motor é único: a faculdade apetitiva”<sup>21</sup>, e, precisamente, o desejo, que é “uma espécie de apetite”<sup>22</sup>. E o desejo é posto em movimento pelo objeto desejado, que o animal capta mediante sensações ou do qual, em todo caso, tem representação sensível. Apetite e movimento dependem, pois, estritamente da sensação.

---

19. *Da alma*, Γ 3, 428 b 18-25.

20. *Da alma*, B 3, 414 a 32-b 6.

21. *Da alma*, Γ 10, 433 a 21.

22. *Da alma*, Γ 10, 433 a 25-26.

## 5. A alma racional

Assim como a sensibilidade não é redutível à simples vida vegetativa e ao princípio da nutrição, mas contém um *mais*, que não se pode explicar se não se introduz o princípio ulterior da alma sensitiva, o pensamento e as operações a ele ligadas, como a escolha racional, são irreduzíveis à vida sensitiva e à sensibilidade, mas contém um *mais*, que não se explica senão pela introdução de um princípio ulterior: a *alma racional*. Dessa devemos agora falar.

O ato intelectivo é análogo ao ato perceptivo, enquanto recepção ou assimilação das formas inteligíveis, como o ato perceptivo era um assimilar a forma sensível. Mas o ato intelectivo é profundamente diverso do perceptivo, porque não é misturado ao corpo e ao corpóreo. E eis como Aristóteles caracteriza o intelecto, numa das mais elevadas páginas que saíram da sua pena, na qual a antiga intuição de Anaxágoras toma forma definitiva graças às categorias adquiridas com a “segunda navegação”, e é, conseqüentemente, firmada como conquista irreversível:

Sobre a parte da alma, com a qual ela conhece e pensa — seja essa algo separado ou não separável espacialmente, mas só idealmente — é preciso ver as características que ela possui, e como se produz o pensar. Ora, se o pensar é como o sentir, deve ser um padecer algo da parte do pensado, ou alguma outra coisa do gênero. Mas então, a rigor, ele não deve padecer nada, mas apenas acolher a forma, e tornar-se em potência semelhante à coisa, mas não de fato a própria coisa: em suma, a relação do pensar ao pensado deve ser semelhante à do senciante ao sentido. É preciso, por conseqüência, que o intelecto, enquanto pensa tudo, seja privado de qualquer mistura, exatamente como Anaxágoras diz que deve ser, a fim de que possa ‘dominar’, o que significa: a fim de que possa conhecer. Qualquer coisa estranha que se apresentasse no meio, oporia, de fato, uma espécie de obstáculo e um impedimento: portanto, o intelecto não pode ter nenhuma natureza, exceto, justamente, esta, de ser potencialidade. Portanto, aquilo que na alma chamamos *Nous* (e entendo, com este nome, aquilo com que a alma pensa e opina) não é, em ato, nenhuma das realidades existentes, antes do seu efetivo pensar. E por isso não é razoável que ele seja misturado ao corpo: porque logo adquiriria certa qualidade, e seria frio ou quente, ou seria um instrumento de uma certa espécie, como é o órgão do sentido. Ora, ao contrário, não é nada disso. E têm razão aqueles que dizem que a alma é o lugar das formas ideais: salvo que isso não pode ser dito de toda a alma, mas só da alma pensante, e que

as formas ideais aí não existem em ato, mas só em potência. E é claro que a imunidade a padecer ações não é igual no caso da faculdade inteligente e da senciente, se considerarmos os órgãos do sentido e a própria sensação. Se, de fato, no que é percebido sensivelmente, a perceptibilidade é muito intensa, o sentido não pode sentir: assim, os sons demasiado fortes não são distintos, e o mesmo vale para as cores demasiado luminosas, e para os odores muito violentos. Mas quando o intelecto pensa um pensamento que está no mais alto grau da pensabilidade, não por isso ele tem menos capacidade de pensar as coisas menores, antes, tem mais. Pois o órgão do sentido não existe sem o corpo, enquanto a inteligência existe por si. E quando, desse modo, a inteligência torna-se todas as coisas, tal como acontece com o que é chamado sábio, quando transforma a sua capacidade em ato (e isso acontece quando esse seu atuar-se só depende dele), também aí ela é, de certo modo, em potência, embora não no mesmo sentido em que o era antes de ter aprendido e descoberto. Assim o intelecto pode pensar por si próprio<sup>23</sup>.

Também o conhecimento intelectual, assim como o perceptivo, é explicado por Aristóteles em função das categorias metafísicas de *potência e ato*. A inteligência é, por si, *capacidade e potência* de conhecer as puras formas; por sua vez, as formas são contidas em potência nas sensações e nas imagens da fantasia; é preciso algo que traduza em ato essa dupla potencialidade, de modo que o pensamento se atualize captando em ato a forma, e a forma contida na imagem torne-se conceito em ato, captado e possuído.

Desse modo surgiu aquela distinção que se tornou fonte de inumeráveis problemas e discussões, seja na Antigüidade, seja na Idade Média, entre *intelecto potencial e intelecto atual*, ou, para usar a terminologia que se tornará técnica (mas que não está em Aristóteles senão potencialmente), entre *intelecto possível e intelecto ativo*. Leia-mos a página que contém essa distinção, pois ela permanecerá por séculos como um constante ponto de referência:

E porque em toda a natureza há algo que é matéria e é próprio de cada gênero de coisas (e isso é o que todas as coisas são em potência), e algo que é causa eficiente, enquanto produz todas, como faz, por exemplo, a arte com a matéria, é necessário que *também na alma* existam essas diferenciações. E há, pois, um intelecto potencial, enquanto se torna todas as coisas, e, um intelecto agente, enquanto produz todas, que é como um estado semelhante à luz: de fato, também a luz, em certo sentido, torna as cores em potência,

---

23. *Da alma*, Γ 4, 429 a 10-b 10.

cores em ato. E esse intelecto é separado, impassível e não-misturado, e intacto pela sua essência: de fato, o agente é sempre superior ao paciente e o princípio é superior à matéria [...]. *Separado* [i.é. da matéria], *só ele, justamente, é o que é, e só ele é imortal e eterno* [...] <sup>24</sup>.

Duas afirmações devem ser postas em relevo. Em primeiro lugar, a comparação com a luz: como as cores não seriam visíveis e a vista não as poderia ver se não existisse a luz, assim as formas inteligíveis contidas nas imagens sensíveis permaneceriam nelas em estado potencial, e o intelecto potencial não poderia, por sua vez, captá-las em ato, se não existisse uma espécie de *luz inteligível*, que permitisse ao intelecto “ver” o inteligível, e a este, ser visto *em ato*. Trata-se de uma imagem, e, note-se, essa imagem é a mesma com a qual Platão representou a suprema Idéia do Bem: mas, para explicar a mais elevada das faculdades humanas, Aristóteles não podia dispor senão de uma analogia, justamente porque tal faculdade é irredutível a qualquer coisa ulterior e representa um limite insuperável.

A outra afirmação é que esse intelecto ativo está “na alma”. Caem, pois, as interpretações sustentadas pelos antigos, segundo as quais o intelecto agente é Deus (ou, pelo menos, um Intelecto divino separado), o qual, entre outras coisas, como vimos anteriormente, tem características estruturalmente inconciliáveis com as do intelecto agente. E é verdade que Aristóteles afirma que “o intelecto *vem de fora* e só ele é divino” <sup>25</sup>, enquanto as faculdades inferiores da alma já estão em potência no germe masculino e, através dele, passam para o novo organismo que se forma no seio materno; mas é igualmente verdade que, mesmo vindo “de fora”, ele permanece na alma (ἐν τῇ ψυχῇ) <sup>26</sup> por toda a vida do homem. A afirmação de que o intelecto *vem de fora* significa que ele é irredutível ao corpo por sua intrínseca natureza, e é transcendente ao sensível. Significa que em nós há uma dimensão metaempírica, suprafísica e espiritual. E isso é o divino em nós.

Mas se o intelecto agente não é Deus, ele reflete as características do divino e, sobretudo, a sua absoluta impassibilidade:

---

24. *Da alma*, Γ 5, 430 a 10-23.

25. *A geração dos animais*, B 3, 736 b 27-28.

26. *Da alma*, Γ 5, 430 a 13.

Mas o intelecto parece que é em nós como uma realidade substancial que não se corrompe. De fato, se se corrompesse, deveria corromper-se pelo enfraquecimento da velhice. Ora, acontece, ao contrário, o mesmo que com os órgãos sensoriais: se um velho recebesse um olho adequado, veria da mesma maneira que um jovem. Portanto, a velhice não é devida a uma afecção que a alma padece, mas ao sujeito no qual a alma se encontra, como se passa nos estados de embriaguez e nas enfermidades. A atividade do pensar e do especular enfraquece quando uma outra parte no interior do corpo se desgasta, *mas ela é por si impassível* (ἀπαθής). O raciocinar, o amar e o odiar não são afecções do intelecto, mas do sujeito que possui o intelecto, justamente enquanto possui o intelecto. Por isso, uma vez que esse sujeito tenha perecido, não recorda e não ama: com efeito, recordar e amar não são próprios do intelecto, mas do composto que pereceu e o intelecto é, certamente, algo mais divino e impassível<sup>27</sup>.

Do mesmo modo que na *Metafísica*, uma vez conquistado o conceito de Deus com as características que vimos, Aristóteles não pôde resolver as numerosas aporias que aquela conquista comportava, também aqui, tendo adquirido o conceito do espírito que está em nós, não pôde resolver as numerosas aporias que se lhe seguiam.

Esse intelecto é individual? Como pode “vir de fora”? E que relação tem com a nossa individualidade e com o nosso eu? E que relação tem com o nosso comportamento moral? Está completamente subtraído a qualquer destino escatológico? E que sentido tem a sua sobrevivência ao corpo?

Algumas dessas interrogações não foram sequer levantadas por Aristóteles, e estariam destinadas, de qualquer modo, a não ter estruturalmente resposta: para serem tematizadas e, sobretudo, para serem adequadamente resolvidas, exigiriam a aquisição do conceito de criação, que, como sabemos, é estranho não só a Aristóteles, mas a toda a greccidade.

Aos problemas escatológicos, como vimos, Aristóteles dedicou a sua atenção nas obras juvenis. Nas obras esotéricas, ao invés, ele deixou de lado o componente místico-religioso (que nos escritos juvenis emprestara de Platão), e, junto com essa, também aqueles problemas. Trata-se, com efeito, de problemas que a razão sozinha não sabe resolver e aos quais só uma fé religiosa pode responder plenamente.

---

27. *Da alma*, A 4, 408 b 18-29.



#### IV. A MATEMÁTICA

Às ciências matemáticas Aristóteles não dedicou especial atenção. Ele nutria por elas interesses muito inferiores aos de Platão, o qual, das matemáticas, fez quase uma via de acesso obrigatória à metafísica das Idéias, e sobre o portal da Academia mandara escrever: “Não entre quem não for geômetra” Todavia, o Estagirita, também nesse âmbito, soube dar a sua contribuição peculiar e relevante ao determinar, pela primeira vez de modo correto, o *estatuto ontológico dos objetos dos quais se ocupam as ciências matemáticas*. Essa contribuição merece ser recordada de maneira precisa.

Platão e muitos platônicos entenderam os números e os objetos matemáticos em geral como *entidades ideais separadas das entidades sensíveis*. Outros platônicos buscaram mitigar essa árdua concepção, imanentizando os objetos matemáticos nas coisas sensíveis, mantendo firme a convicção de que são realidades inteligíveis distintas das sensíveis. Aristóteles refuta essas duas concepções, julgando-as absurdas e, portanto, absolutamente inaceitáveis<sup>1</sup>.

Que são, então, os números e os entes matemático-geométricos, se não são entes inteligíveis dotados de subsistência própria?

Eis a solução aristotélica: os objetos matemáticos não são nem entidades reais, nem, muito menos, algo irreal. Eles subsistem potencialmente nas coisas sensíveis e a nossa razão *separa-os* mediante a abstração. Eles são *entes de razão*, que, em ato, só subsistem na nossa mente, em virtude da nossa capacidade de abstração (ou seja, só subsistem como “separados” na e pela mente), e, em potência subsistem nas coisas como sua propriedade<sup>2</sup>.

Expliquemos melhor. As coisas sensíveis têm múltiplas propriedades e determinações. Podemos considerar todas essas propriedades, mas também podemos dirigir a mente só a algumas delas prescindindo das outras.

Assim, por exemplo, só podemos considerar as coisas sensíveis enquanto têm a característica de estar *em movimento*, prescindindo de todo o resto; mas nem por isso é necessário que exista o movimento

---

1. Cf. *Metafísica*, M 2, *passim*.

2. Cf. *Metafísica*, M 3, 1078 a 25ss.

como realidade em si e por si, separada do resto: basta, justamente, a nossa faculdade de abstrair e a capacidade que a nossa mente tem de considerar aquelas características das coisas sensíveis prescindindo de todas as outras.

Analogamente, seguindo esse procedimento, podemos prescindir também do movimento, e podemos considerar as coisas sensíveis *somente enquanto corpos de três dimensões*. E depois, podemos ainda, avançando no processo de abstração, considerar as coisas *só segundo duas dimensões, isto é, como superfície*, prescindindo de todo o resto. Ulteriormente podemos considerar as coisas *só como comprimento* e, depois, como *unidade indivisível*, tendo, porém, posição no espaço, ou seja, *só como pontos*. Enfim, podemos considerar as coisas também como *unidades puras*, ou seja, como entidades indivisíveis e sem posição espacial, isto é, como *unidades numéricas*.

Por consequência, os objetos da geometria e da aritmética *têm o seu fundamento nas características das coisas sensíveis*, e, portanto, existem como afecções das coisas. Mas tal como os consideram os geômetras e os matemáticos, *só existem por via de abstração*.

Eis o texto mais significativo a respeito disso:

Portanto, dado que se pode dizer em geral e com verdade que não só as coisas *separadas* existem, mas que também as coisas *não-separadas* existem (por exemplo, pode-se dizer que *o móvel* existe), assim poder-se-á dizer, em geral e com verdade, também que os objetos matemáticos existem, justamente, com as características das quais falam os matemáticos. E como pode-se dizer, em geral e com verdade, que também as outras ciências dizem respeito não ao que é acidente dos seus objetos (por exemplo, não o branco, se este é sadio e se a ciência em questão tem por objeto o sadio), mas dizem respeito ao objeto que é peculiar a cada uma delas (por exemplo o sadio, se a ciência em questão tem por objeto o sadio; e o homem, se a ciência em questão tem por objeto o homem), *assim dever-se-á dizer também para a geometria*: embora os objetos dos quais ela trata tenham as características dos seres sensíveis, *ela não os considera enquanto sensíveis*. Assim as ciências matemáticas *não serão ciências de coisas sensíveis, nem serão tampouco ciências de outros objetos separados dos sensíveis*. Muitos atributos competem por si às coisas, enquanto cada um desses atributos é inerente a elas: existem, por exemplo, características peculiares aos animais *enquanto fêmea*, ou *enquanto macho*, embora não existam uma fêmea ou um macho separados dos animais. Portanto, existirão também *características peculiares às coisas consideradas*

*somente quanto ao comprimento e à superfície [...]. O raciocínio feito acima valerá também para a harmonia e para a ótica: de fato, nem uma nem a outra consideram o próprio objeto como vista e como som, mas consideram-no enquanto linhas e enquanto números: estas, com efeito, são propriedades peculiares daquelas. A mesma coisa diga-se da mecânica*<sup>3</sup>.

Foi exatamente essa interpretação dos objetos matemáticos como abstrações da mente que permitiu a Aristóteles permanecer imune ao matematismo, no qual arriscou-se a cair o último Platão, e desenvolver o aspecto eidético da ontologia platônica, como vimos. E foi essa mesma interpretação que lhe permitiu captar perfeitamente o erro de fundo do pan-matematismo no qual caíram, como veremos, alguns acadêmicos, dissolvendo nele grande parte das conquistas da “segunda navegação”<sup>4</sup>.

---

3. *Metafísica*, M 3, 1077 b 31ss.

4. Sobre as críticas que Aristóteles move aos acadêmicos ver sobretudo os livros M e N da *Metafísica*, *passim*.

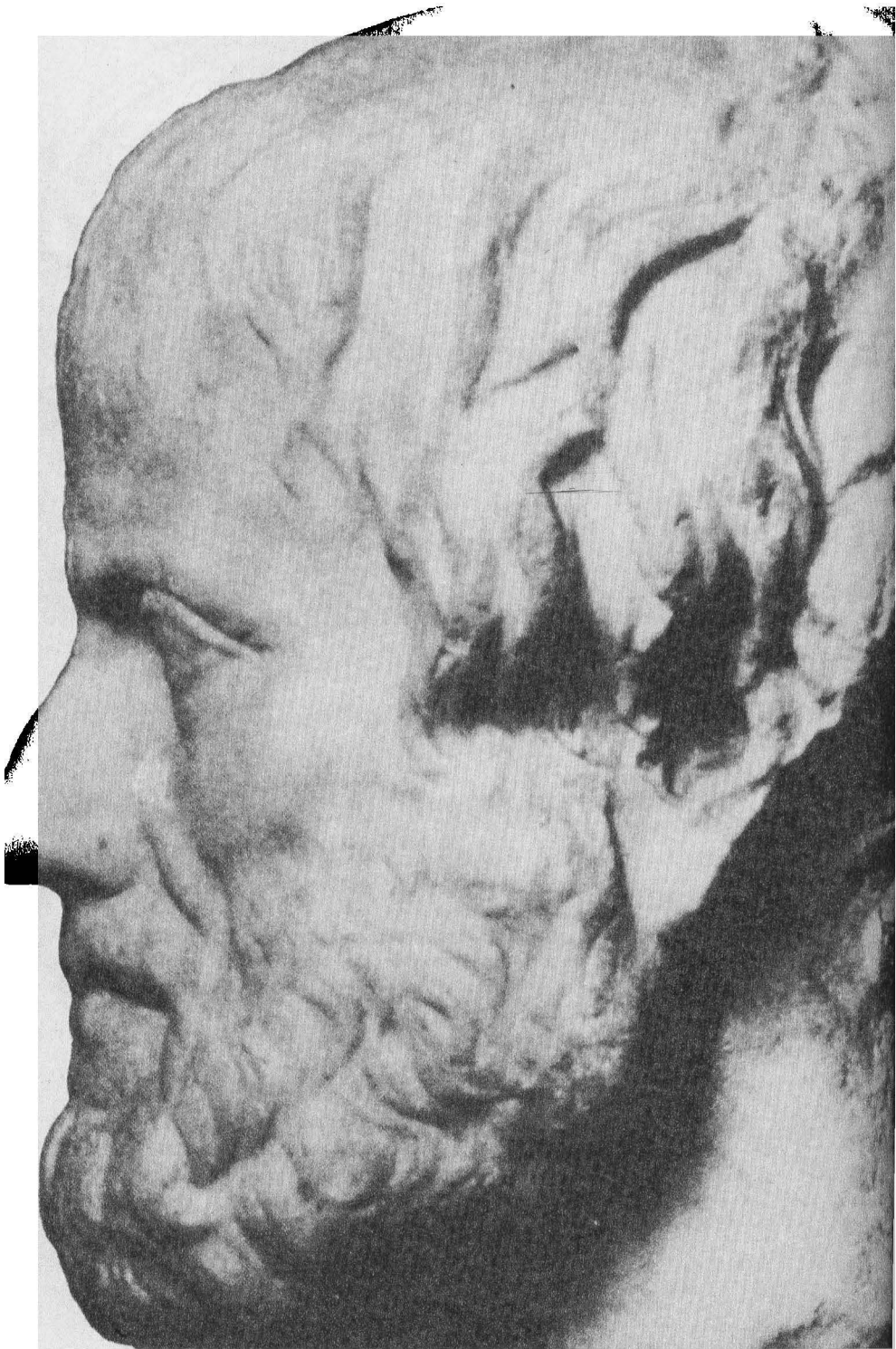
### TERCEIRA SEÇÃO

## AS CIÊNCIAS PRÁTICAS: ÉTICA E POLÍTICA

[...] ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικῇ ἂν εἴη καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη [...] ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία [...]

*“[...] a atividade de Deus, que excede em felicidade, é a atividade contemplativa; portanto, também entre as atividades humanas, a mais congênere a esta será a que for mais capaz de tornar felizes [...]; portanto, tanto quanto se estende a contemplação, igualmente se estende a felicidade [...]”*

Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, K 8, 1178 b 21ss.



Cabeça de Aristóteles, *Kunsthistorisches Museum*, Viena

## I. A ÉTICA

### 1. Relações entre ética e política

Na sistematização aristotélica do saber, depois das ciências teóricas, em segundo lugar aparecem, como vimos, as *ciências práticas*. Estas são hierarquicamente inferiores às primeiras, enquanto nelas o saber não é mais fim para si mesmo em sentido absoluto, mas subordinado e, em certo sentido, servo da atividade prática. Estas ciências práticas, de fato, dizem respeito à conduta dos homens, bem como ao fim que através dessa conduta eles querem alcançar, seja enquanto indivíduos, seja enquanto fazendo parte de uma sociedade, sobretudo da sociedade política. Aristóteles chama, em geral, “política”<sup>1</sup> (mas também “filosofia das coisas humanas”<sup>2</sup>) a ciência complexiva da atividade moral dos homens, quer como indivíduos, quer como cidadãos. Em seguida subdivide a “política” (ou “filosofia das coisas humanas”), respectivamente, em *ética* e em *política* propriamente dita (teoria do Estado).

Nessa subordinação da ética à política, incidiu clara e determinantemente a doutrina platônica que amplamente ilustramos, a qual, como sabemos, dava forma paradigmática à concepção tipicamente helênica, que entendia o homem unicamente como cidadão e punha a Cidade completamente acima da família e do homem individual: o indivíduo existia em função da Cidade e não a Cidade em função do indivíduo. Diz expressamente Aristóteles:

Se, de fato, idêntico é o bem para o indivíduo e para a cidade, parece mais importante e mais perfeito escolher e defender o bem da cidade; é certo que o bem é desejável mesmo quando diz respeito só a uma pessoa, porém é mais belo e mais divino quando se refere a um povo e às cidades<sup>3</sup>.

Portanto, à política compete a função *arquitetônica*, ou seja, de comando: a ela compete determinar “que ciências são necessárias na

---

1. Cf., por exemplo, *Ética Nicomaquéia*, A 3, no início.

2. *Ética Nicomaquéia*, K 10, 1181 b 15.

3. *Ética Nicomaquéia*, A 2, 1094 b 7-10.

Cidade, quais devem aprender cada um e até que ponto”<sup>4</sup>. É verdade, porém, que, como algum estudioso observou, à medida que Aristóteles procede na sua *Ética*, a relação entre indivíduo e Estado corre o risco de inverter-se, “e no final da obra fala como se o Estado tivesse uma simples função subsidiária com relação à vida moral do indivíduo, fornecendo o elemento de compulsão para tornar os desejos dos homens submissos à razão”<sup>5</sup>. Todavia este fato, que em si mesmo é importantíssimo, não é levado por Aristóteles ao nível de consciência crítica, e tampouco são tiradas por ele as consequências que, no limite, teriam rompido a concepção geral da “filosofia das coisas humanas”. Os condicionamentos histórico-culturais tiveram mais peso do que as conclusões especulativas e a pólis permaneceu, para o Estagirita, fundamentalmente, o horizonte que encerrava os valores do homem.

## 2. O bem supremo do homem: a felicidade

Nas suas várias ações, o homem tende sempre a precisos fins, que se configuram como bens. Assim começa a *Ética Nicomaquéia*:

Toda arte e toda pesquisa e, do mesmo modo, toda ação e todo projeto parecem visar a algum bem: por isso, com razão, o bem foi definido como *aquilo a que tendem todas as coisas*<sup>6</sup>.

Ora, há fins e bens que nós queremos em vista de ulteriores fins e bens e que, portanto, são fins e bens relativos; mas, sendo impen-sável um processo que leve de fim em fim e de bem em bem ao infinito (tal processo destruiria até mesmo os próprios conceitos de bem e de fim, os quais implicam estruturalmente um termo), devemos pensar que todos os fins e os bens aos quais tende o homem estão em função de um fim último e de um bem supremo. Precisa o Estagirita:

Se há um fim das nossas ações que queremos por ele mesmo, enquanto os outros os queremos só em vista daquele, e não desejamos nada em vista de outra coisa particular (assim, de fato, iríamos ao infinito, de modo que a

---

4. *Ética Nicomaquéia*, A 2, 1094 a 28-b 2.

5. Ross, *Aristotele*, p. 280.

6. *Ética Nicomaquéia*, A 1, 1094 a 1-3.

nossa tendência seria vazia e inútil), é claro que esse deve ser o bem e o *bem supremo*<sup>7</sup>.

Qual é esse bem supremo? Aristóteles não tem dúvidas: todos os homens, sem distinção, consideram que tal bem é a *eudaimonia*, ou seja, a felicidade:

Quanto ao seu nome, a maioria está praticamente de acordo: *felicidade o chamam, tanto o vulgo como as pessoas cultas*, supondo que ser feliz consiste em viver bem e em ter sucesso<sup>8</sup>.

Portanto, a felicidade é o fim ao qual conscientemente tendem todos os homens. Mas que é a felicidade?

Vejamos mais de perto este ponto, que é essencial.

A multidão dos homens considera que a felicidade consiste *no prazer e no gozo*. Mas uma vida dedicada aos prazeres torna “semelhante aos escravos” e é uma “existência digna dos animais”<sup>9</sup>.

As pessoas mais evoluídas e mais cultas põem o bem supremo e a felicidade na *honra*. E a honra buscam, sobretudo, aqueles que se dedicam ativamente à vida política. Contudo, este não pode ser o fim último que buscamos, porque, nota Aristóteles, *é algo exterior*:

Ele, de fato, parece depender mais de quem confere a honra do que de quem é honrado: nós, ao invés, consideramos que o bem é algo individualmente inalienável<sup>10</sup>.

Ademais, os homens buscam a honra não por ela mesma, mas como prova e reconhecimento público da sua bondade e virtude, as quais, portanto, demonstram ser mais importantes que a honra.

Se o tipo de vida dedicado ao prazer e o dedicado à busca das honras, embora inadequados pelas razões vistas, têm uma *aparente plausibilidade*, o mesmo não se pode dizer do tipo de vida dedicado a acumular riquezas, o qual, a juízo do nosso filósofo, não tem nem sequer essa aparente plausibilidade:

A vida [...] dedicada ao comércio é contra a natureza, e é evidente que a riqueza não é o bem que buscamos; com efeito, ela só existe em vista do lucro e é um meio para outra coisa<sup>11</sup>.

---

7. *Ética Nicomaquéia*, A 2, 1094 a 18-2.

8. *Ética Nicomaquéia*, A 4, 1095 a 17-20.

9. *Ética Nicomaquéia*, A 5, 1095 b 19ss.

10. *Ética Nicomaquéia*, A 5, 1095 b 24-26.

11. *Ética Nicomaquéia*, A 5, 1096 a 5-7.



De fato, prazeres e honras são buscados por eles mesmos; as riquezas não: a vida dedicada a acumular riquezas é a mais absurda e a mais inautêntica, porque é gasta para buscar coisas que, no máximo, valem como *meios* e não como *fins*.

Mas o *bem supremo* do homem não pode ser nem mesmo o que Platão e os platônicos indicaram como tal, vale dizer, a *Idéia do Bem*, ou seja, o transcendente *Bem-em-si*:

Se, de fato, o bem fosse uno e predicável em geral, e subsistisse separado [como, justamente, é a idéia do Bem], é evidente que não seria realizável nem adquirível pelo homem; mas é justamente isso que nós buscamos<sup>12</sup>.

Não se trata de um *Bem transcendente*, mas de um *Bem imanente*, não de um bem definitivamente realizado, mas de um bem realizável e atuável pelo homem e para o homem. (O bem, para Aristóteles, não é uma realidade única e unívoca, mas, como vimos a propósito do conceito de *ser*, é algo polívoco, diferente nas diversas categorias e diferente também nas diversas realidades que entram em cada uma das categorias, mas sempre ligado por uma relação de analogia).

Mas qual é o bem supremo *realizável pelo homem*?

A resposta de Aristóteles está em perfeita harmonia com a concepção tipicamente helênica da *areté*, que já conhecemos bem, e sem a qual seria vão esperar compreender toda a construção ética do nosso filósofo.

O bem do homem só poderá consistir na obra que lhe é peculiar, isto é, na obra que ele e só ele pode realizar, assim como, em geral, o bem de cada coisa consiste na obra que é peculiar a cada coisa. A *obra* do olho é ver, a *obra* do ouvido é ouvir, e assim por diante. E a *obra* do homem? a) Esta não pode ser o simples viver, dado que o viver é próprio de todos os seres vegetativos. b) E não pode ser também o sentir, dado que este é comum também aos animais. c) Resta, pois, que a obra peculiar do homem seja *a razão e a atividade da alma segundo a razão*. O verdadeiro bem do homem consiste nessa *obra* ou atividade de razão, e, mais precisamente, no perfeito desenvolvimento e atuação dessa atividade. Esta é, pois, a “virtude”

---

12. *Ética Nicomaquéia*, A 6, 1096 b 32-35.

do homem e aqui deve ser buscada a felicidade. Leiamos toda a página da *Ética Nicomaquéia* que desenvolve esses conceitos, porque é uma das mais esclarecedoras, não só da mentalidade aristotélica, mas também de todo o pensamento moral da greccidade:

Se dizer que a felicidade é o sumo bem parece algo sobre o qual se está de acordo, todavia sente-se a necessidade de dizer ainda algo mais preciso sobre a sua natureza. Poderemos fazer isso sem dificuldade, se examinarmos a *obra* (ἔργον) do homem. Como, de fato, para o flautista, o escultor, qualquer artesão e, em suma, qualquer um que tenha um trabalho e uma atividade, parece que o bem e a perfeição residam na sua obra, assim poderia parecer também para o homem, se existe alguma obra que lhe seja própria. Será que para o arquiteto e para o sapateiro existem obras e atividades próprias, enquanto não existe nenhuma obra própria do homem, e que este nasceu inativo? Ou antes, como parece haver uma obra própria do olho, da mão, dos pés e, em suma, de cada membro, deve-se admitir, além dessas, uma obra própria do homem? E qual seria essa obra? Não o viver, pois este é comum também às plantas, uma vez que se busca algo que lhe seja próprio. É preciso, pois, excluir a nutrição e o crescimento. Seguiria a sensação, mas também esta mostra-se comum ao cavalo, ao boi e a todo animal. Resta, pois, uma vida ativa própria de um ser racional. E dessa distingue-se ainda uma parte obediente à razão, uma outra que a possui e raciocina. Podendo-se, pois, considerar também esta de duas maneiras, é preciso considerar a que tem uma real atividade: esta, de fato, parece ser superior. Se própria do homem é, pois, a atividade da alma segundo a razão, ou não sem razão, e se dissemos que esta é a obra do seu gênero e, em particular, do virtuoso, assim como há uma obra do citaredo e, em particular, do citaredo virtuoso e, em suma, como sempre se verifica, quando consideramos a virtude que se acrescenta à ação (do citaredo é próprio tocar a cítara, do citaredo virtuoso o tocá-la bem): se é assim, nós supomos que do homem seja próprio determinado gênero de vida, e que esta seja constituída pela atividade da alma e das ações racionais, enquanto do homem virtuoso seja próprio isto, porém, realizado segundo o bem e o belo, de modo que cada um dos seus atos se cumpra bem segundo a própria virtude. Se, pois, é assim, então o *bem próprio do homem é a atividade da alma segundo a virtude*, e se múltiplas são as virtudes, segundo a melhor e a mais perfeita. E isso vale também para uma vida realizada. Com efeito, uma única andorinha ou um único dia não fazem verão; assim também um único dia ou um breve tempo não proporcionam a beatitude ou a felicidade<sup>13</sup>.

---

13. *Ética Nicomaquéia*, A 7, 1097 b 22-1098 a 20.

A bela página que lemos mostra de maneira exemplar, além do que observamos acima, *a substancial adesão de Aristóteles à doutrina socrático-platônica que punha a essência do homem na alma e, precisamente, na parte racional da alma, no espírito*. Somos a nossa razão e o nosso espírito. O homem bom, diz expressamente Aristóteles,

[...] age pela parte racional de si mesmo, que *parece constituir cada um de nós*<sup>14</sup>.

E ainda:

É, pois, claro que *cada um é, acima de tudo, intelecto* e que a pessoa moralmente conveniente ama sobretudo isso<sup>15</sup>.

E, enfim:

E se esta [a alma racional e, em particular, a parte mais elevada dela, isto é, o intelecto] é a parte dominante e melhor, *parece que cada um de nós consiste exatamente nela*<sup>16</sup>.

E dado que este é o próprio fundamento da ética socrático-platônica, não é de admirar que Aristóteles, aceitando o fundamento, acabe por concordar com Sócrates e com Platão, muito mais do que se crê comumente. Os autênticos valores, também para o Estagirita (como acima já pusemos implicitamente em relevo), não poderão ser nem os exteriores (como as riquezas), que tocam apenas tangencialmente o homem, nem os corporais (como os prazeres), que não dizem respeito ao eu verdadeiro do homem, *mas só os da alma*, já que na alma consiste o verdadeiro homem. Diz explicitamente o Estagirita:

Tendo, pois, repartido os bens em três grupos: os assim chamados *exteriores*, os *da alma* e os *do corpo*, dizemos que os relativos à alma são os principais e mais perfeitos<sup>17</sup>.

Em conclusão, pode-se dizer que os verdadeiros bens do homem são os bens espirituais, que consistem na virtude da sua alma, e é neles que está a felicidade. Quando falamos de virtude humana, não

---

14. *Ética Nicomaquéia*, I 4, 1166 a 16-17.

15. *Ética Nicomaquéia*, I 8, 1169 a 2-3.

16. *Ética Nicomaquéia*, K 7, 1178 a 2-3.

17. *Ética Nicomaquéia*, A 8, 1098 b 12-15.

entendemos de modo algum a virtude do corpo — precisa de modo inequívoco Aristóteles —, *mas a virtude da alma; e dizemos que a felicidade consiste numa atividade própria da alma.*

A socrática “cura da alma” permanece, pois, também para Aristóteles, a única via que conduz à felicidade. Todavia, à diferença de Sócrates e, sobretudo, de Platão, Aristóteles considera indispensável ser suficientemente dotado também de bens exteriores e de meios de fortuna. De fato, se estes, com a sua presença, não podem dar a felicidade, todavia podem arruiná-la ou comprometê-la (pelo menos em parte) com a sua ausência. E a esta parcial reavaliação dos bens exteriores associa-se também certa reavaliação do prazer, que, para Aristóteles, coroa a vida virtuosa, e é a necessária consequência da qual a virtude é o antecedente, como veremos.

Mas estas afirmações são ditadas mais pelo bom senso (e pelo bom senso à maneira grega) que pelo realismo aristotélico, cuja natureza conhecemos bem. De fato, ele não hesita em fazer afirmações como estas:

Parece, todavia, que a felicidade precisa também dos bens exteriores, na medida em que é impossível, ou não é fácil, realizar as belas ações sem meios de ajuda. Com efeito, muitas coisas são realizadas através de meios de execução, através dos amigos, da riqueza e do poder político. E se somos privados de alguns desses meios, a felicidade se nos arruína, como quando carecemos de uma boa estirpe, de uma boa prole, da beleza física. De fato, não pode ser de todo feliz quem é totalmente feio de forma, ou de obscura estirpe, ou sozinho na vida e sem filhos; e menos ainda, talvez, se tem filhos e amigos celerados, ou se os tem bons e os vê morrer. Por isso, como dissemos, parece que a felicidade exige também tal bem-estar exterior<sup>18</sup>.

Aristóteles está convencido de que também as desventuras comprometem a felicidade, não as desventuras comuns, mas as grandes desventuras, ou seja, aquelas das quais não podemos nos refazer em pouco tempo. Por isso, diz ele, ninguém poderá ser verdadeiramente feliz “se tiver a sorte de Príamo”<sup>19</sup>. Mas, se é assim, nem mesmo Sócrates poderia ser considerado feliz, nem mesmo aquele Sócrates que viveu toda a sua vida buscando e atuando a virtude. Evidente-

---

18. *Ética Nicomaquéia*, A 8, 1099 a 31-b 7.

19. *Ética Nicomaquéia*, A 10, 1101 a 7-8.

mente, a experiência da vida e, sobretudo, da morte *feliz* de Sócrates, que bebeu a cicuta com plena serenidade de espírito, consciente de ter atuado plenamente o seu destino, não é considerada por Aristóteles. Com efeito, ela contrasta com as asserções que lemos. De resto, o que o próprio Aristóteles dirá sobre a vida contemplativa redimensiona radicalmente estas concepções do senso comum<sup>20</sup>.

### 3. Dedução das “virtudes” a partir das “partes da alma”

A felicidade consiste numa atividade da alma segundo a virtude. É claro que qualquer ulterior aprofundamento no conceito de “virtude” *depende de um aprofundamento no conceito de alma*. Ora, vimos que a alma se divide, segundo Aristóteles, em três partes, duas irracionais, isto é, a alma vegetativa e a alma sensitiva, e uma racional, a alma intelectiva. E dado que cada uma dessas partes tem a sua atividade peculiar, cada uma tem uma peculiar virtude ou excelência. Todavia, a *virtude humana só é aquela na qual entra a atividade da razão*. De fato, a alma vegetativa é comum a todos os viventes:

A virtude de tal faculdade mostra-se, pois, como coisa comum a todos os seres e não especificamente humana<sup>21</sup>.

Diferente é a questão no que concerne à alma sensitiva e concupiscível, a qual, embora sendo por si irracional, participa de certo modo da razão:

Entretanto, é preciso supor que também na alma há algo contra a razão, que se opõe e resiste a ela. Não importa de que modo se dá essa oposição. Também este elemento parece participar da razão [...]: dado que ele obedece à razão, quando pertence a um homem continente. E se pertence a um homem moderado e corajoso, ele é, talvez, ainda mais dócil; tudo nele está, de fato, em harmonia com a razão. Portanto, a parte irracional mostra-se de duas espécies: uma, vegetativa, não participa em nada da razão; a outra, ao invés, concupiscível e, em geral, apetitiva, participa dela de certo modo, enquanto é obediente e dócil à razão<sup>22</sup>.

---

20. Cf. pp. 300ss.

21. *Ética Nicomaquéia*, A 13, 1102 b 2-3.

22. *Ética Nicomaquéia*, A 13, 1102 b 23-31.

Fica claro que existe uma virtude dessa parte da alma *especificamente humana*, que consiste em dominar, por assim dizer, essas tendências e impulsos que são por si desmedidos, e a esta o Estagirita chama de “virtude ética”

Enfim, dado que existe em nós uma alma puramente racional, então deverá haver também uma virtude peculiar dessa parte da alma, e esta será a “virtude dianoética”, ou seja, a virtude racional.

#### 4. As virtudes éticas

Comecemos pelo exame da virtude ética, mais exatamente, das virtudes éticas, dado que são numerosas, bem como numerosos são os impulsos e os sentimentos que a razão deve moderar. As virtudes éticas derivam em nós *do hábito*: pela natureza, somos potencialmente capazes de formá-los e, mediante o exercício, traduzimos essa potencialidade em atualidade. Realizando atos justos, tornamo-nos justos, adquirimos a virtude da justiça, que, depois, permanece em nós de maneira estável como um *habitus*, o qual, em seguida, nos fará realizar mais facilmente ulteriores atos de justiça. Realizando atos de coragem, tornamo-nos corajosos, isto é, adquirimos o *habitus* da coragem, que em seguida nos levará a realizar facilmente atos corajosos. E assim por diante. Em suma, para Aristóteles, as virtudes éticas são aprendidas à semelhança do aprendizado das diferentes artes, que também são *hábitos*:

Como, por exemplo, construindo casas tornamo-nos arquitetos, e tocando a cítara tornamo-nos citaredos, assim realizando coisas justas tornamo-nos justos, realizando coisas moderadas tornamo-nos moderados, fazendo coisas corajosas, corajosos<sup>23</sup>.

Esse raciocínio, porquanto esclarecedor, não leva ainda ao centro da questão: diz-nos como adquirimos e como possuímos essas virtudes, mas não nos diz em que consistem as virtudes. Qual é a natureza comum a todas as virtudes éticas? O Estagirita responde com exatidão: nunca há virtude quando há *excesso* ou *falta*, ou seja, quando há

---

23. *Ética Nicomaquéia*, B 1, 1103 a 33-b 2.

demais ou de menos; virtude implica, ao invés, a *justa proporção*, que é a *via de meio* entre dois excessos. Eis as palavras do nosso filósofo:

Em qualquer coisa, seja ela homogênea ou divisível, é possível distinguir o mais, o menos e o igual, e isto ou em relação à própria coisa ou em relação a nós: o igual é uma via de meio entre o excesso e a falta. Eu chamo, pois, posição de meio de uma coisa a que dista igualmente de cada um dos extremos, e esta é uma só e idêntica em todas as coisas; e chamo posição de meio com relação a nós o que não excede nem carece; esta, porém, não é única, nem igual para todos. Por exemplo, pondo o dez como quantidade excessiva e o dois como quantidade defectiva, o seis é considerado o meio com relação à coisa: este é, de fato, o meio segundo a proporção numérica. A posição de meio com relação a nós não é interpretada assim: com efeito, se comer dez minas é muito e comer duas é pouco para alguém, não por isso o mestre de ginástica mandará comer seis minas; de fato, para quem receber tal porção, ela pode ser muito ou mesmo pouco: para Milo [que era um atleta excepcional], de fato, é pouco, para um principiante de ginástica é muito. O mesmo deve-se dizer da corrida e da luta. Assim, pois, cada pessoa que tem ciência evita o excesso e a falta, enquanto busca o meio e prefere-o, *e esse meio é estabelecido não em relação à coisa, mas em relação a nós*<sup>24</sup>.

Mas — perguntar-se-á — a que se referem “excesso”, “falta” e “justo meio” do qual se fala a propósito das virtudes éticas? Referem-se — esclarece Aristóteles — a *sentimentos, paixões e ações*.

Com relação ao temor, ao ardor, ao desejo, à ira, à piedade e, em geral, ao gozo e à dor há um excesso e uma falta, e ambos não são bons; mas se experimentamos aquelas paixões quando se deve, no que se deve, contra quem se deve, com a finalidade e do modo como se deve, então estaremos no meio e na excelência, que são próprios da virtude; e do mesmo modo, também para as ações há um excesso, uma falta e um meio. A virtude, portanto, refere-se às paixões e às ações, nas quais encontra-se o erro do excesso e a desaprovação da falta, enquanto o meio é louvado e tem sucesso: e essas duas coisas são próprias da virtude. Portanto, a virtude é uma certa mediania, que tem por escopo o justo meio<sup>25</sup>.

Em conclusão: a virtude ética é, precisamente, mediania entre dois vícios, dos quais um é por falta, o outro por excesso. É óbvio,

---

24. *Ética Nicomaquéia*, B 6, 1106 a 26-b 7.

25. *Ética Nicomaquéia*, B 6, 1106 b 18-28.

para quem compreendeu bem essa doutrina de Aristóteles, que a *mediania* não só não é *mediocridade*, mas a sua antítese: o “justo meio”, de fato, está nitidamente acima dos extremos, representando, por assim dizer, a sua superação e, portanto, como bem diz Aristóteles, um “cume”, isto é, o ponto mais elevado do ponto de vista do valor, enquanto assinala a afirmação da razão sobre o irracional:

Por isso, segundo a sua essência e segundo a razão que estabelece a sua natureza, a virtude é uma mediania, mas *com relação ao bem e à perfeição, ela é o ponto mais elevado*<sup>26</sup>.

Há aqui como que uma síntese de toda a sabedoria grega que encontrou expressão típica nos poetas e nos sete sábios, a qual, amiúde, indicara na *via média*, no *nada em excesso*, na *justa medida*, a suprema regra do agir moral: regra que é como uma cifra paradigmática do modo de sentir helênico. E há, também, a afirmação da lição pitagórica que indicava no limite (o *péras*) a perfeição e, mais ainda, há um preciso aproveitamento do conceito de “justa medida”, que tanta importância teve sobretudo no último Platão.

Essa doutrina da virtude ética como “justo meio” entre os extremos é ilustrada por uma ampla análise das principais virtudes éticas (ou, melhor, daquelas que a grecidade considerava tais), naturalmente deduzidas, não segundo um preciso fio condutor, mas empiricamente e quase rapsodicamente elencadas. A virtude da *coragem* é o “justo meio” entre os excessos da temeridade e da covardia; a coragem é, pois, a justa medida imposta ao sentimento de medo que, privado do controle racional, pode degenerar, por falta, em covardia, por excesso, em descontrolada audácia. A *temperança* é o “justo meio” entre os excessos da intemperança ou dissolução e a insensibilidade; a temperança é, pois, a justa atitude que a razão nos faz assumir ante determinados prazeres. A *liberalidade* é o “justo meio” entre a avareza e a prodigalidade; ela é, portanto, a justa atitude que a razão nos faz assumir diante da ação de gastar dinheiro. E assim por diante.

Na *Ética Eudêmica*, Aristóteles fornece o seguinte elenco de virtudes e vícios:

[1] a *mansidão* é a via média entre a iracúndia e a impassibilidade;

---

26. *Ética Nicomaquéia*, B 6, 1107 a 6-8.



- [2] a *coragem* é a via média entre a temeridade e a covardia;
- [3] a *verecúndia* é a via média entre a impudência e a timidez;
- [4] a *temperança* é a via média entre a intemperança e a insensibilidade;
- [5] a *indignação* é a via média entre a inveja e o excesso oposto que não tem nome;
- [6] a *justiça* é a via média entre o ganho e a perda;
- [7] a *liberalidade* é a via média entre a prodigalidade e a avareza;
- [8] a *veracidade* é a via média entre a pretensão e o autodesprezo;
- [9] a *amabilidade* é a via média entre a hostilidade e a adulação;
- [10] a *seriedade* é a via média entre a complacência e a soberba;
- [11] a *magnanimidade* é a via média entre a vaidade e a estreiteza de alma;
- [12] a *magnificência* é a via média entre a suntuosidade e a mesquinharia<sup>27</sup>.

Em todas essas manifestações a virtude ética é a *justa medida que a razão impõe a sentimentos, ações ou atitudes que, sem o controle da razão, tenderiam para um ou outro excesso*.

Entre todas as virtudes éticas, o Estagirita não hesita em indicar a justiça como a mais importante (e dedica à sua análise todo um livro)<sup>28</sup>. Num primeiro sentido, a justiça é o respeito pela lei do Estado, e dado que a lei do Estado (do Estado grego) cobre toda a área da vida moral, a justiça é, de algum modo, compreensiva de todas as virtudes. Escreve Aristóteles:

E por isso, freqüentemente, a justiça parece ser a mais importante das virtudes, e nem a estrela da tarde, nem a da manhã são tão admiráveis; e no provérbio dizemos: *na justiça estão todas as virtudes*<sup>29</sup>.

Mas o sentido mais próprio da justiça (que é aquele mais atentamente analisado por Aristóteles) consiste na *justa medida com a qual repartimos os bens, as vantagens e os ganhos* (ou os seus contrários). E, neste sentido, a justiça é “mediania”, não como o são as outras virtudes,

---

27. *Ética Eudêmica*, B 3.

28. Cf. *Ética Nicomaquéia*, livro E, *passim*.

29. *Ética Nicomaquéia*, E 1, 1129 b 27-30.

[...] mas porque ela é a característica do justo meio, enquanto a injustiça o é dos extremos<sup>30</sup>.

As abundantes e precisas análises sobre os vários aspectos das virtudes éticas individuais feitas por Aristóteles permanecem, normalmente, num plano puramente fenomenológico; antes, pode-se dizer que, amiúde, as convicções morais da sociedade à qual pertencia Aristóteles impõem-se ao filósofo, como, por exemplo, no caso da descrição da magnanimidade, que devia ser uma espécie de ornamento das virtudes, mas resulta, ao invés, uma pesada hipoteca que o gosto do tempo impõe à doutrina aristotélica<sup>31</sup>.

## 5. As virtudes “dianoéticas”

Acima das virtudes éticas, segundo Aristóteles, estão as *virtudes da parte mais elevada da alma*, isto é, da alma racional, chamadas virtudes dianoéticas ou virtudes da razão. E dado que duas são as partes ou funções da alma racional, uma que conhece as coisas contingentes e variáveis, a outra que conhece as coisas necessárias e imutáveis, então existirão, logicamente, uma perfeição ou virtude da primeira função, e uma perfeição ou virtude da segunda função da alma racional<sup>32</sup>. Essas duas partes da alma racional são, em substância, a razão prática e a razão teórica, e as respectivas virtudes serão as formas perfeitas com as quais se colhem a verdade prática e a verdade teórica. A típica virtude da razão prática é a “sabedoria” (*phrónesis*), enquanto a típica virtude da razão teórica é a “sapiência” (*sophia*)<sup>32a</sup>.

A sabedoria consiste em saber dirigir corretamente a vida do homem, isto é, em saber deliberar sobre o que é bem ou mal para o

---

30. *Ética Nicomaquéia*, E 5, 1133 b 32-1134 a 1.

31. Cf. *Ética Nicomaquéia*, Δ 3ss.

32. Cf. *Ética Nicomaquéia*, Z 1.

32a. A tradução de φρόνησις por “saggezza” (sabedoria) e σοφία por “sapienza” (sapiência), em G. Reale, corresponde a uma opção do autor na interpretação desses dois conceitos aristotélicos. Em português, é usual traduzir φρόνησις por “prudência” e σοφία por “sabedoria”. Em vista de respeitar as opções do autor, traduziremos sempre φρόνησις por sabedoria e σοφία por sapiência. (N.d.T.)

homem. (Esta, diz Aristóteles, é “uma disposição prática, acompanhada da razão veraz, em torno do que é bem e mal para o homem”<sup>33</sup>). Deve-se notar, para uma exata compreensão da doutrina aristotélica, que a *phrónesis* ou sabedoria ajuda a deliberar corretamente sobre os verdadeiros fins do homem, *no sentido de indicar os meios idôneos para alcançar os verdadeiros fins*. Ela ajuda, portanto, a individuar e alcançar as coisas que conduzem àqueles fins; porém, ela *não indica nem determina os fins*. Os verdadeiros fins são captados pela virtude ética que retifica o querer de modo correto. Diz exatamente Aristóteles:

A obra humana cumpre-se através da *sabedoria* e da *virtude ética*: de fato, a *virtude torna reto o fim*, enquanto a *sabedoria torna retos os meios*<sup>34</sup>.

É claro, portanto, que *as virtudes éticas* e a *virtude dianoética da sabedoria* são duplamente ligadas entre si. Com efeito, diz Aristóteles:

a) Não é possível ser virtuosos sem a sabedoria, nem b) ser sábios sem a virtude ética<sup>35</sup>.

a) Na verdade, se a virtude ética, como vimos, “é um hábito decisório que consiste no justo meio relativo a nós mesmos, determinado pela *razão* e pelo modo como o homem *sábio* a definiria”<sup>36</sup>, é claro que não se a pode ter sem essa razão, ou melhor, sem essa *reta razão*, e essa reta razão só é a do *sábio*, isto é, justamente aquela que se *conforma à sabedoria*. De resto, é evidente, com base no que dissemos, que se só a sabedoria nos indica os fins para alcançar o bem, caso o alcançássemos sem a sabedoria, só o alcançaríamos por uma espécie de natural inclinação, ou seja, de modo irreflexo; mas esta não poderia ser autêntica virtude. A sabedoria permanece a condição necessária (embora não suficiente) de cada uma e de todas as virtudes éticas, e constitui também o elemento que, de certo modo, unifica a todas<sup>37</sup>.

b) Por outro lado, é também verdade que não pode haver sabedoria sem virtude ética; de fato, a sabedoria não é simples perspicá-

---

33. *Ética Nicomaquéia*, Z 5, 1140 b 4-6.

34. *Ética Nicomaquéia*, Z 12, 1144 a 6-9.

35. *Ética Nicomaquéia*, Z 43, 1144 b 31-33.

36. *Ética Nicomaquéia*, B 6, 1006 b 36-1007 a 2.

37. Cf. *Ética Nicomaquéia*, Z 13.

cia, capacidade geral de encontrar e conseguir os meios para alcançar qualquer fim, mas somente *a específica capacidade de encontrar os justos meios que levam ao fim mais elevado do homem, ao bem moral*. A sabedoria é a perspicácia que se tem nas coisas morais<sup>38</sup>.

Este duplo laço, como há tempo os estudiosos observaram, acaba por incorrer num círculo. Escrevia Zeller: “A virtude, no fundo, consiste em manter o justo meio, e este só pode ser determinado pela sabedoria; se é assim, a tarefa da sabedoria não consiste só na busca do meio para alcançar fins éticos: sem ela não é possível nem sequer determinar exatamente aqueles fins e, por outro lado, a perspicácia só merece o nome de sabedoria quando se dedica a realizar fins éticos”<sup>39</sup>. É uma aporia que deriva de outras aporias das quais falaremos no final.

A outra virtude dianoética, a mais elevada, como se disse, é a *sapiência (sophia)*. Esta é constituída, seja pela captação intuitiva dos princípios através do intelecto, seja pelo conhecimento discursivo das conseqüências que derivam daqueles princípios. A sapiência é uma virtude mais elevada que a sabedoria, porque, enquanto aquela diz respeito ao homem e, portanto, ao que há de mutável no homem, *a sapiência diz respeito ao que está acima do homem*: o homem é o melhor dos seres vivos, todavia, diz Aristóteles:

Existem outras coisas muito mais divinas que o homem por natureza, como, para permanecer nas mais visíveis, os astros que compõem o universo. Do que se disse, é claro que a sapiência é ao mesmo tempo ciência e inteligência das coisas mais excelsas por natureza<sup>40</sup>.

Noutros termos: a sapiência coincide com as ciências teoréticas e, antes, de modo especial, com a mais elevada delas, vale dizer, a metafísica.

## 6. A perfeita felicidade

Dado que, como vimos no início, a felicidade é uma atividade conforme a virtude, é claro agora em que ela consistirá. Em primeiro

---

38. Cf. *Ética Nicomaquéia*, Z 12.

39. Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte II, vol. 6, organizado por A. Plebe, p. 72.

40. *Ética Nicomaquéia*, Z 7, 1141 a 34-b 2.

lugar, na atividade do intelecto conforme à sua virtude: o intelecto, com efeito, é o que há de mais elevado em nós e a atividade do intelecto é atividade perfeita, auto-suficiente, tendo em si o próprio fim, enquanto tende a conhecer por ela mesma. Na atividade da contemplação intelectual, o homem alcança o vértice das suas possibilidades e atualiza o que há de mais elevado nele. Escreve Aristóteles:

Se [...] a atividade do intelecto, sendo contemplativa, parece exceder em dignidade, não visando a nenhum outro fim fora de si mesma e tendo o próprio prazer perfeito (que engrandece a atividade), sendo auto-suficiente, ágil, tão ininterrupta quanto possível ao homem, parece que em tal atividade encontram-se todas as qualidades atribuídas ao homem feliz. Então, esta será a felicidade perfeita do homem, se durar por toda a vida. De fato, no que diz respeito à felicidade, não pode haver nada de incompleto. Mas tal vida será superior à natureza do homem; com efeito, não enquanto homem ele viverá de tal modo, mas enquanto nele há algo divino; e na mesma medida em que este excede a estrutura composta do homem, excede também a sua atividade sobre aquela segundo as outras virtudes. Se, pois, relativamente à natureza do homem, o intelecto é algo divino, também a vida conforme com ele será divina relativamente à vida humana. Portanto, não se deve seguir os que aconselham a, sendo homens, ater-se às coisas humanas e, sendo mortais, às coisas mortais; antes, enquanto é possível, é preciso fazer-se imortal e fazer tudo para viver segundo a parte mais elevada dentre as que estão em nós; se, de fato, esta é pequena em extensão, todavia excede de muito a todas as outras em poder e valor<sup>41</sup>.

Em segundo lugar, vem a vida segundo as virtudes éticas. Com efeito, elas dizem respeito à estrutura composta do homem e, como tais, só podem dar uma felicidade humana.

Ao contrário, a felicidade da vida contemplativa leva, de algum modo, para além do humano, realiza, por assim dizer, uma tangência com a divindade, cuja vida só pode ser contemplativa. Escreve Aristóteles:

De modo que a atividade do deus, que excede em beatitude, será contemplativa. Portanto, também entre as atividades humanas, a que é mais congênere a esta será a mais capaz de tornar feliz. Prova disso é também o fato de os outros seres vivos não participarem da felicidade, por serem completamente privados dessa atividade. Ao invés, para os deuses, toda a vida é

---

41. *Ética Nicomaquéia*, K 7, 1177 b 19-1178 a 2.

beata, e para os homens o é enquanto há neles uma atividade semelhante àquela; mas nenhum dos outros seres vivos é feliz, porque não participa em nada da especulação. Portanto, tanto quanto se estende a especulação, igualmente se estende a felicidade, e naqueles em que se encontra mais especulação, há também maior felicidade: e isso não acontece por acaso, mas pela especulação: esta, de fato, tem valor por si mesma. Assim, a felicidade é uma espécie de especulação<sup>42</sup>.

Esta é a mais perfeita formulação do ideal que os antigos filósofos da natureza buscaram realizar na sua vida, que Sócrates já começara a explicitar do ponto de vista conceitual, e que Platão teorizara. Mas em Aristóteles há, ademais, a tematização da tangência da vida contemplativa com a vida de Deus, que faltava em Platão, a quem faltava, como vimos, o conceito de Deus como *Mente absoluta* e *Pensamento de pensamento*. Assim, o preceito platônico de que o homem deve, quanto possível, “assimilar-se a Deus”, adquire um significado mais preciso: assimilar-se a Deus *significa contemplar o verdadeiro tal como Deus o contempla*, ou, como explicita a *Ética Eudêmica*, *contemplar o próprio Deus, que é a suprema racionalidade*.

Portanto, aqui, como nas outras coisas, é preciso viver em conformidade com o princípio regulador e conformando-se à disposição e à atividade do princípio regulador, assim como o escravo deve viver conformando-se ao princípio do senhor, e cada um de nós ao princípio que lhe é próprio. Mas, dado que o homem é por natureza composto de uma parte governante e de uma parte governada, cada um de nós deverá viver conformemente à parte governante (esta, porém, o é em duplo sentido: de fato, diferentemente governam a ciência médica, de um lado, e a saúde, de outro: a primeira existe em vista da segunda). Assim se passa com relação à faculdade contemplativa: Deus, com efeito, não é um governante imperativo, mas é fim em vista do qual a sabedoria ordena [...], porque Deus não tem necessidade de nada. Por isso a escolha e a posse de bens naturais que será maximamente conferida pela contemplação de Deus (sejam estes bens corporais, ou de riqueza, ou de amigos, ou de outras coisas), será a melhor; e este é, pois, o melhor critério de referência; ao invés, qualquer coisa que, por falta ou por excesso, impede servir e contemplar a Deus, será má. O homem possui tal faculdade na alma, e este é o melhor critério regulador da alma, isto é, o de sentir o menos possível a parte irracional da alma enquanto tal<sup>43</sup>.

---

42. *Ética Nicomaquéia*, K 8, 1178 b 21-32.

43. *Ética Eudêmica*, Q 3, 1249 b 6-23.

## 7. A amizade e a felicidade

Aristóteles dedicou dois livros da *Ética Nicomaquéia* ao tema da amizade. Isso se explica por diversas razões fundamentais. Em primeiro lugar, a amizade é, para Aristóteles, estruturalmente ligada à virtude e à felicidade, portanto, aos problemas centrais da ética<sup>44</sup>. Em segundo lugar, a problemática da amizade, por Sócrates e, sobretudo, por Platão, como vimos, já fora debatida a fundo e conquistara uma notável consistência filosófica. Em terceiro lugar, a estrutura da sociedade grega dava à amizade uma importância decididamente superior à que dão as modernas sociedades, de modo que também desse ponto de vista explicasse a particular atenção que lhe dedica o Estagirita.

Três são as coisas que o homem ama e pelas quais estabelece amizades: o *útil*, o *aprazível* e o *bom*. À medida que um homem busque no outro o útil, o apazível ou o bom, nascem diferentes tipos de amizade. Portanto, se são três os valores que se buscam, três deverão ser também as formas de amizade:

Três, portanto, são as espécies de amizade, como três são as espécies de qualidades suscetíveis de amizade: e a cada uma delas corresponde uma amizade recíproca e não ignorada pelos que a experimentam. E os que se amam reciprocamente querem-se reciprocamente o bem, sob o aspecto preciso pelo qual se amam. Os que se amam reciprocamente por causa do útil, não se amam por si mesmos, mas enquanto lhes deriva reciprocamente algum bem; do mesmo modo também os que se amam por causa do prazer. Com efeito, estes amam as pessoas, não porque elas tenham determinadas qualidades, mas porque são agradáveis. Assim, os que amam por causa do útil, amam pelo bem que lhes advém e os que amam por causa do prazer, amam pelo que de apazível lhes advém e não enquanto a pessoa amada é a que é, mas enquanto ela é útil ou apazível. Por isso tais amizades são acidentais. De fato, o que é amado, não o é em si mesmo, mas enquanto oferece um bem ou um prazer. Portanto, tais amizades são facilmente desfeitas, uma vez que as pessoas não permanecem sempre iguais: se, de fato, elas deixam de ser agradáveis ou úteis, cessa a amizade<sup>45</sup>.

A amizade perfeita é a dos bons e dos semelhantes na virtude. Estes, de fato, querem-se bem reciprocamente enquanto são bons, e são bons em si

---

44. Cf. *Ética Nicomaquéia*, livros Q e I.

45. *Ética Nicomaquéia*, Q 3, 1156 a 6-21.

mesmos; e os que querem bem aos amigos por eles mesmos são os autênticos amigos (com efeito, estes são tais em si mesmos e não acidentalmente), portanto, a sua amizade dura enquanto são bons, e a virtude é algo estável<sup>46</sup>.

As duas primeiras formas de amizade são as menos válidas; são, sob certo aspecto, formas extrínsecas e ilusórias de amizade, porque, para falar em termos modernos, com elas o homem ama o outro, não *por aquilo que ele é*, mas *pelo que tem*; o amigo, em larga medida, é instrumentalizado às vantagens (riqueza, prazer) que oferece. Só a terceira forma de amizade é autêntica, porque só com ela o homem ama o outro *por aquilo que ele é*, ou seja, pela sua bondade intrínseca de homem.

Assim sendo, é clara a razão pela qual Aristóteles liga a amizade à virtude: a verdadeira forma de amizade é o laço que o homem virtuoso estabelece com o homem virtuoso por causa da própria virtude. E a virtude é, como vimos, aquilo em que e através do que o homem atua plenamente a sua natureza e o seu valor de homem, de modo que a verdadeira forma de amizade é, justamente, o laço que une os homens segundo o próprio valor do homem. Assim, Aristóteles pode apelar, para resolver o problema da amizade, ao princípio utilizado (como veremos) para resolver o problema das opções morais de fundo:

Parece que a virtude e o virtuoso são a medida de todas as coisas<sup>47</sup>.

Alguns intérpretes de Aristóteles acreditaram encontrar na doutrina da amizade um corretivo para o egoísmo ou, se quisermos, para o egocentrismo que, em última análise, é a característica de fundo do sistema ético do Estagirita. Na verdade não é assim: de fato, ele afirma claramente que também na amizade segundo a virtude o amigo busca no amigo o próprio bem. A amizade como *dom gratuito* de si ao outro é uma concepção totalmente estranha a Aristóteles: mesmo em seu mais alto grau, a amizade é entendida como uma relação de dar e receber que, embora no nível espiritual, deve de algum modo se equilibrar:

E, amando o amigo, ama-se o próprio bem, de fato, a pessoa boa, quando se torna amiga, torna-se um bem para aquele de quem é amiga. Cada um

---

46. *Ética Nicomaquéia*, Q 3, 1156 b 7-12.

47. *Ética Nicomaquéia*, I 4, 1166 a 12-13.



dos dois, portanto, ama o próprio bem e oferece em troca o equivalente na boa vontade e no prazer: de fato, diz-se que equidade é um espírito amigável. E isso acontece sobretudo na amizade dos bons<sup>48</sup>.

Aristóteles não hesita em afirmar expressamente que a amizade pelos outros nasce “do sentido de amizade para consigo mesmo”<sup>49</sup>, e que “cada um quer bem a si próprio”<sup>50</sup>. Ademais, dado que existe em nós uma parte pior e uma melhor, existem, por consequência, dois modos diferentes de amar a si próprio: há o modo inferior de amar a parte mais baixa de si e de querer para si o máximo possível de riquezas e prazeres, e há, ao contrário, o modo superior de amar a parte mais elevada de si e os bens relativos a esta parte. Normalmente chama-se egoísta a quem ama a parte inferior de si e quer ter para si o máximo possível de riquezas e prazeres; mas Aristóteles observa que “egoísta” é também quem ama a parte superior de si e quer para si o máximo possível de bens espirituais: a diferença está em que o primeiro é egoísta em sentido inferior e negativo, o segundo, ao invés, é egoísta em sentido superior e positivo. Eis um texto fundamental a respeito:

Fica claro, portanto, que a maioria costuma chamar de egoísta aqueles que atribuem a si próprios as coisas acima mencionadas [riquezas e bens materiais], se, de fato, alguém se empenhasse mais do que todos em realizar ações justas, ou moderadas, ou ações em todos os sentidos segundo a virtude e, em suma, buscasse sempre o decoro, ninguém diria que tal homem é egoísta, nem o lastimaria. *Contudo, tal homem poderia parecer particularmente egoísta*; ele atribui, de fato, a si próprio as coisas mais belas e sumamente boas; e goza da parte mais elevada de si e a ela obedece em tudo; como, de fato, o Estado e qualquer outro sistema organizado parecem ser constituídos sobretudo pela sua parte mais elevada, assim se passa também com o homem: *e é sobretudo egoísta quem ama a sua parte mais elevada e goza dela*. E um homem é chamado continente ou incontinente segundo o seu intelecto domine ou não, como se cada um se identificasse com o seu intelecto, e parece que nós agimos propriamente e de maneira voluntária, sobretudo naquelas ações realizadas segundo a razão. Portanto, fica claro que cada um é, acima de tudo, intelecto e que a pessoa moralmente conveniente ama sobretudo o intelecto. Assim, *tal homem seria egoísta, mas de uma espécie*

---

48. *Ética Nicomaquéia*, Q 5, 1157 b 33-1158 a 1.

49. *Ética Nicomaquéia*, I 4, 1166 a 2-11.

50. *Ética Nicomaquéia*, Θ 7, 1159 a 12.

*diferente daquela que é lastimada*, e tão diferente desta quanto o viver segundo a razão é diferente de viver segundo a paixão, o aspirar ao decoro é diferente de aspirar ao que parece ser útil<sup>51</sup>.

Nesse contexto compreende-se em que sentido Aristóteles considera a amizade necessária para a felicidade: ela entra no catálogo dos bens superiores de cuja posse depende a felicidade verdadeira. Ademais, se é verdade que o homem bom tende mais a fazer o bem do que a recebê-lo, é também verdade que, justamente por isso, ele tem necessidade de pessoas a quem fazer o bem. Enfim, o homem, como ser estruturalmente *político*, ou seja, feito para viver em sociedade com outros (disso falaremos de modo mais preciso ao expor a concepção política de Aristóteles), pela sua própria natureza tem necessidade de outros, justamente para poder gozar dos bens: um homem absolutamente isolado não poderia gozar de nenhum bem.

Eis o texto no qual, de modo exemplar, Aristóteles exprime esses conceitos:

Há ainda uma questão sobre o homem feliz: se ele tem necessidade de amigos ou não. Dizem, com efeito, que não tem necessidade de amigos os homens felizes e autárquicos: estes, de fato, possuem o que é bem, portanto, sendo autárquicos, não têm necessidade de ninguém, enquanto o amigo, sendo um outro eu, deveria oferecer aquilo que por si só não pode obter. Daí o dito: “Se deus ajuda, para que serve o amigo?” Mas, parece estranho que os que atribuem todo bem ao homem feliz não lhe concedam amigos, coisa que parece ser o maior dos bens externos. Se, na verdade, é próprio do amigo antes fazer o bem do que recebê-lo, e se é próprio do homem bom e da virtude beneficiar, e é mais belo fazer o bem aos amigos do que aos estranhos, então o homem virtuoso terá necessidade de pessoas que recebam os benefícios. Por isso busca-se amigos, embora se tenha mais necessidade deles na fortuna ou no infortúnio, enquanto o desafortunado precisa de que se o beneficie, o fortunado precisa de pessoas a quem possa beneficiar. E é absurdo fazer do homem feliz um solitário; ninguém, de fato, escolheria ter todos os bens para si só; com efeito, o homem é um ser político e naturalmente levado à vida em sociedade. E esta característica também existe no homem feliz; pois ele possui os bens naturais. E é claro que é melhor passar o dia com pessoas amigas e convenientes do que com pessoas estranhas e quaisquer; *por isso o homem feliz tem necessidade de amigos*<sup>52</sup>.

---

51. *Ética Nicomaquéia*, I 8, 1168 b 23-1169 a 6.

52. *Ética Nicomaquéia*, I 9, 1169 b 3-22.

## 8. O prazer e a felicidade

Já no âmbito das escolas socráticas e no interior da própria Academia platônica, como dissemos, acenderam-se vivas discussões sobre o prazer e suas relações com a felicidade, e delas emergiram opostas conclusões. Aristóteles discute a fundo estas conclusões, assumindo uma posição bastante original diante delas e, em certo sentido, capaz de mediar as instâncias opostas.

Para Aristóteles, o prazer não é uma mudança (um preenchimento, uma plenificação, uma integração ou reintegração) nem, em geral, um movimento, mas uma *atividade* em todo tempo perfeita:

O ato de ver, como parece, é perfeito em todos os momentos (de fato, ele não carece de nada que se lhe acrescente para tornar perfeita a sua forma): tal parece ser também o prazer. Este, com efeito, é uma totalidade inteira e em nenhum período de tempo poder-se-ia encontrar um prazer cuja forma torne-se mais perfeita com o prolongar-se do tempo<sup>53</sup>.

Antes, falando ainda mais propriamente, para Aristóteles, o prazer acompanha-se a toda atividade (seja esta atividade sensível, pragmática ou teórica) e a *aperfeiçoar*:

O prazer aperfeiçoa a atividade, não como uma disposição conseguida, mas como uma perfeição que se lhe acrescenta, como, por exemplo, a beleza para aqueles que estão na flor da idade; haverá, pois, prazer na atividade enquanto forem como devem ser, tanto o objeto pensável ou sensível como o que discerne ou contempla [...] <sup>54</sup>.

Fica claro qual é a novidade do pensamento aristotélico. Quando agimos ou conhecemos, seja de modo sensível, seja intelectualmente, traduzimos em ato, ou seja, realizamos determinadas potencialidades, e essas *atividades* alcançam (atuam) o seu escopo relativamente ao objeto que lhes é próprio. Justamente porque as nossas atividades são essa realização objetiva de potencialidades, constituem algo objetivamente positivo, e o prazer as acompanha como *ressonância subjetiva da positividade objetiva*. A própria vida, que é, justamente, uma atividade e a realização de algo positivo, é acompanhada, como tal, de um prazer.

---

53. *Ética Nicomaquéia*, K 4, 1174 a 14-19.

54. *Ética Nicomaquéia*, K 4, 1174 b 31-1175 a 1.

Para Aristóteles, a aspiração ao prazer é totalmente natural, porque naturalmente acompanha o viver e toda atividade própria do viver *à guisa de “perfeição” daquelas atividades*, no sentido que foi precisado acima.

Toda atividade tem o seu prazer; assim todo prazer, no seu gênero, é verdadeiro prazer. Todavia, como existem *atividades convenientes* e boas, e *atividades inconvenientes* e más, assim também existem *prazeres convenientes* e bons, e *prazeres inconvenientes* e maus. Para qualificar o prazer, ou seja, para estabelecer um critério discriminante e, portanto, uma hierarquia dos mesmos, Aristóteles remete-se, mais uma vez, à virtude e ao homem virtuoso:

Em todos estes casos, parece-nos que tudo seja como aparece ao virtuoso. Se podemos dizer isso, como parece, então a virtude e o homem bom enquanto tal serão a medida de cada coisa, e verdadeiros prazeres serão aqueles que lhe parecem tais, e apazíveis serão as coisas das quais ele goza. E não devemos nos maravilhar se a alguém parecem apazíveis coisas que lhe desagradam; com efeito, nos homens surgem muitas corrupções e impurezas; e estas coisas não são verdadeiramente apazíveis, mas somente àqueles que têm tal disposição<sup>55</sup>.

Mas ao homem bom os prazeres *aparecem* bons ou maus por razões de fundo bem precisas. De fato, existe um critério ontológico para discriminar os prazeres superiores dos inferiores: os primeiros são os ligados às atividades teórico-contemplativas do homem, os segundos são, ao invés, os ligados à vida vegetativo-sensível do homem. E, em todo caso, dado que a felicidade está ligada, como vimos, à atividade teórico-contemplativa, serão considerados verdadeiramente preciosos somente os prazeres ligados a essa atividade.

## 9. Psicologia do ato moral

Sócrates, como vimos amplamente, reduziu as virtudes à *ciência* e ao *conhecimento*, e negou que o homem pudesse querer e fazer *voluntariamente* o mal. Platão compartilhou largamente esta concepção e, embora tivesse individuado na alma humana forças irracionais, ou

---

55. *Ética Nicomaquéia*, K 5, 1076 a 15-22.

seja, a alma concupiscível e a alma irascível capazes de se oporem à alma racional, sempre acreditou que a virtude humana consistisse no domínio da razão e na submissão daquelas forças à razão, por força da própria razão, de modo que, também para ele, a virtude permanecia, em última análise, razão.

Aristóteles tenta superar essa interpretação intelectualista do fato moral. Como bom realista que era, deu-se perfeitamente conta de que uma coisa é *conhecer o bem*, outra coisa é *atuá-lo, realizá-lo e fazer dele*, por assim dizer, *substância das próprias ações*, e tentou determinar mais profundamente quais eram os complexos processos psíquicos pressupostos pelo ato moral.

Em primeiro lugar, ele esclarece o que se entende por “ações voluntárias” e “ações involuntárias”. Involuntárias são as ações que se cumprem forçosamente, ou por ignorância das circunstâncias; voluntárias, são as ações “cujo princípio reside no agente, se ele conhece as circunstâncias particulares nas quais se desenvolve a ação”<sup>56</sup>.

Mas se tudo parece lógico até este ponto, inopinadamente a perspectiva muda, pois Aristóteles situa entre as ações voluntárias também aquelas ditadas pela impetuosidade, pela ira e pelo desejo e, assim, chama voluntárias também as ações das crianças e até mesmo as dos animais (enquanto têm origem neles e, portanto, dependem deles). Portanto, é claro que “voluntárias”, neste sentido, são simplesmente as ações *espontâneas*, que têm a sua origem nos sujeitos que as cumprem, e não coincidem com as que nós, modernos, chamamos com o mesmo nome.

O Estagirita prossegue a sua análise, mostrando como os atos humanos, além de “voluntários” no sentido esclarecido, são determinados por uma “escolha” (*proáiresis*), e explica que esta parece ser “coisa essencialmente própria da virtude e mais apta que as ações para julgar os costumes”<sup>57</sup>. Com efeito, a escolha não pertence à criança ou ao animal, mas só ao homem que raciocina e reflete. A “escolha” sempre implica, de fato, raciocínio e reflexão e, precisamente, aquele tipo de raciocínio e reflexão relativos às coisas e ações

---

56. *Ética Nicomaquéia*, Γ 1, 1111 a 22-24.

57. *Ética Nicomaquéia*, Γ 2, 1111 b s.

que dependem de nós e estão na ordem do realizável. Esse tipo de raciocínio e reflexão é chamado por Aristóteles “deliberação”. A diferença entre “deliberação” e “escolha” consiste no seguinte: a deliberação estabelece quais e quantas são as ações e os meios necessários para alcançar certos fins: estabelece, assim, toda a série das coisas a realizar para chegar ao fim, das mais remotas às mais próximas e imediatas; a escolha age sobre estas últimas e as descarta quando são irrealizáveis, põe-nas em ato quando as encontra realizáveis. Por isso escreve Aristóteles:

O objeto da deliberação e o da escolha são o mesmo, exceto o fato de que o que se escolhe já foi determinado. De fato, objeto da escolha é o que já foi julgado com a deliberação. Cada um, com efeito, cessa de buscar como deverá agir quando remete a si próprio o princípio da ação, e o remete àquela parte de si próprio que comanda: esta, de fato, é a que decide<sup>58</sup>.

Muitos estudiosos acreditaram encontrar aqui o que chamamos vontade, enquanto a escolha é apetite ou desejo deliberado e, portanto, não é só desejo ou apetite, nem só razão. Infelizmente, à medida que nos aprofundamos na posição aristotélica, esta se revela extremamente ambígua e difícil de apreender. Contudo, o Estagirita nega expressamente que a “escolha” possa identificar-se com a “vontade” (*boûlesis*), porque a vontade *diz respeito só aos fins*, enquanto a escolha (assim como a deliberação) *diz respeito aos meios*. E então, se é verdade que a escolha é o que nos torna senhores de nossas ações, ou seja, responsáveis, *não é, todavia, o que nos torna verdadeiramente bons*, pois só os fins que nos propomos podem nos tornar tais, e a escolha (assim como a deliberação) só se refere aos meios. Então, o princípio primeiro do qual depende a nossa moralidade está propriamente na *volição do fim*.

Que é essa volição do fim? De duas, uma: a) ou é tendência infalível ao bem, ao que é verdadeiramente bem, b) ou é tendência ao que nos *parece* bem. a) No primeiro caso, é evidente que a escolha não-reta não será voluntária, mas será, como dizia Sócrates, uma forma de ignorância, um erro, um equívoco. b) No segundo caso, seria preciso concluir que “o que é querido não é querido por natu-

---

58. *Ética Nicomaquéia*, Γ 3, 1113 a 2-7.

reza, mas segundo o que a cada um parece; e dado que a um parece uma coisa, a outro, outra, se assim fosse, o que é querido seria ao mesmo tempo coisas contrárias”<sup>59</sup>: o que significaria que ninguém mais poderia ser chamado bom ou mau ou, o que é o mesmo, que todos seriam bons, justamente porque todos fariam o que lhes *parece bem*.

Aristóteles crê poder sair do dilema do seguinte modo:

É preciso, então, dizer que, absolutamente e segundo a verdade, o objeto da vontade é o bem, porém a cada um de nós, objeto da vontade é o que parece bem: para quem é virtuoso, o que é verdadeiramente bem, para quem é vicioso, qualquer coisa; assim como para os corpos, aos que são bem dispostos, são sadias as coisas que são verdadeiramente tais, aos enfermos, ao invés, o são outras coisas, e o mesmo vale para as coisas amargas, para as doces, para as quentes, para as pesadas, e assim por diante. Quem é virtuoso, com efeito, julga retamente todas as coisas e em cada uma se lhe mostra o verdadeiro. Na realidade, as coisas aptas a cada uma das disposições são belas e apazíveis, e o homem virtuoso difere dos outros sobretudo porque vê a verdade em todas as coisas, sendo ele o cânon e a medida delas. Na maioria dos homens, ao invés, parece surgir o engano através do prazer, que parece bem, mesmo não o sendo. Por isso eles escolhem como bem o que é apazível, e fogem como mal do que é doloroso<sup>60</sup>.

Mas, se é assim, movemo-nos num círculo (um círculo análogo ao que assinalamos a propósito das relações entre virtudes éticas e sabedoria): para tornar-me e ser bom devo querer os fins bons, mas só os reconheço se sou bom. A verdade é que Aristóteles compreendeu muito bem *que* somos responsáveis pelas nossas ações, causa dos nossos próprios hábitos morais, causa do próprio modo pelo qual as coisas nos aparecem moralmente, mas não soube dizer *por que* é assim e o que está na raiz de tudo isso em nós. *Não soube determinar corretamente a verdadeira natureza da vontade e do livre-arbítrio*; e assim explica-se que, embora criticando Sócrates, recaia às vezes em posições socráticas, afirmando, por exemplo, que o incontinente erra porque, no momento em que comete ações incontinentes, não tem perfeito conhecimento, e afirma que o conhecimento é determinante

---

59. *Ética Nicomaquéia*, G 4, 1113 a 20-21.

60. *Ética Nicomaquéia*, G 4, 1113 a 23-b 2.

para o agir moral<sup>61</sup>. E explica-se também que Aristóteles chegue até mesmo a dizer que, uma vez tornados viciosos, não podemos mais deixar de ser tais, embora num primeiro momento fosse possível não vir a sê-lo<sup>62</sup>.

Todavia, é justo reconhecer que, embora sem adequado sucesso, Aristóteles, melhor do que todos os seus predecessores, entreviu que há em nós algo do qual depende o ser bom ou mau, que não é mero desejo irracional, mas não é tampouco razão pura; porém, em seguida, esse algo fugiu-lhe das mãos sem que ele conseguisse determiná-lo. De resto, devemos objetivamente reconhecer que nenhum grego conseguirá isso e que o homem ocidental só compreenderá o que são a vontade e o livre-arbítrio através do cristianismo<sup>63</sup>.

---

61. Cf. *Ética Nicomaquéia*, H 1ss.

62. Cf. *Ética Nicomaquéia*, Γ 5.

63. Para uma aprofundada meditação das *Éticas* aristotélicas indicamos: Aristote, *L'éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Lovaina-Paris 1970<sup>2</sup> (2 vols. em dois tomos cada um). Nessas obras encontrar-se-á, ademais, toda a bibliografia geral e particular concernente aos vários problemas da ética aristotélica.



## II. A POLÍTICA

### 1. Conceito de Estado

Vimos acima que, segundo o Estagirita, porquanto o bem do indivíduo e o bem do Estado sejam da mesma natureza (pelo fato de consistirem, em ambos os casos, na virtude), o bem do Estado é mais importante, mais belo, mais perfeito e mais divino. A razão disso deve ser buscada na própria natureza do homem, a qual demonstra com clareza que ele é absolutamente incapaz de viver isolado e, para ser si mesmo, tem necessidade de estabelecer relações com os seus semelhantes em todo momento da sua existência.

Em primeiro lugar, a natureza distinguiu os homens em macho e fêmea, que se unem para formar a primeira comunidade, vale dizer, a família, em vista da procriação e da satisfação das necessidades elementares (no núcleo familiar, para Aristóteles, também entra o escravo que, como veremos, é tal *por natureza*).

Mas, dado que as famílias não bastam cada uma a si mesmas, surge a vila, que é uma comunidade mais ampla, com a finalidade de garantir de modo sistemático a satisfação das necessidades vitais.

Mas se a família e a vila são suficientes para satisfazer as necessidades da *vida em geral*, ainda não bastam para garantir as condições da *vida perfeita*, isto é, da vida moral. Esta forma de vida, que podemos apropriadamente chamar de espiritual, só pode ser garantida pelas leis, pelas magistraturas e, em geral, pela complexa organização de um Estado. É no Estado que o indivíduo, por efeito das leis e das instituições políticas, é levado a sair do seu egoísmo, e a viver conforme o que é subjetivamente bom, assim como conforme o que é verdadeira e objetivamente bom. Desse modo o Estado, que é *último cronologicamente*, é *primeiro ontologicamente*, porque se configura como o todo do qual a família e a vila são partes, e, do ponto de vista ontológico, o todo precede as partes, porque o todo, e só ele, dá sentido às partes. Assim, só o Estado dá sentido às outras comunidades e só ele é autárquico<sup>1</sup>.

---

1. Cf. *Política*, A 1.

Eis a página, bastante célebre, na qual o Estagirita desenvolve esse conceito:

A comunidade perfeita de várias vilas constitui a cidade, que alcançou o que se chama o nível da autarquia, a qual surge para tornar possível a vida e subsiste para produzir as condições de uma *boa existência*. Por isso toda cidade é uma instituição natural, se o são também os tipos de comunidade que a precedem, enquanto ela é o seu fim, e a natureza de uma coisa é o seu fim; isto é, dizemos que a natureza de cada coisa é aquilo que ela é quando se concluiu a sua geração, como acontece com o homem, o cavalo, a casa. Ora, o escopo e o fim são o que há de melhor; a autarquia é um fim e o que há de melhor. É claro, portanto, que a cidade pertence aos produtos naturais, que o homem é um animal que, por natureza, deve viver numa cidade, e quem não vive numa cidade, por sua própria natureza e não por acaso, ou é um ser inferior ou é mais que um homem: é o caso dos que Homero chama, com desprezo, de “*apátridas, sem-lei, sem-lar*”. E quem é assim por natureza, é também sedento de guerra, enquanto não possui laços e é como uma peça de jogo posta ao acaso. Por isso é claro que o homem é animal mais sociável do que qualquer abelha e qualquer outro animal gregário. De fato, segundo o que sustentamos, a natureza não faz nada em vão e o homem é o único animal que tem a capacidade de falar: a voz é simples sinal do prazer e da dor e, por isso, a têm também os animais, enquanto a sua natureza chega até o ponto de ter e de significar aos outros a sensação do prazer e da dor. Ao invés, a palavra serve para indicar o útil e o danoso e, por isso, também o justo e o injusto: e isso é próprio do homem com relação aos outros animais, enquanto ele é o único a ter noção do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras virtudes: a comunidade dos homens constitui a família e a cidade. E na ordem natural a cidade precede a família e a cada um de nós. Com efeito, o todo precede necessariamente a parte, porque sem o todo, não haverá mais nem pés nem mãos, a não ser por homonímia, como ocorre, por exemplo, quando se fala de u'a mão de pedra; mas esta na realidade é u'a mão morta. Todas as coisas são definidas pela função que cumprem e pela sua potência, de modo que, não possuindo nem uma nem outra, não poderão mais ser ditas as mesmas de antes, senão por homonímia. Portanto, é claro que a cidade existe por natureza, e é anterior ao indivíduo, porque se o indivíduo, tomado isoladamente, não é autárquico, relativamente ao todo está na mesma relação em que estão as outras partes. Por isso quem não pode fazer parte de uma comunidade, quem não tem necessidade de nada, bastando a si próprio, não faz parte de uma cidade, mas é ou um animal ou um deus<sup>2</sup>.

---

2. *Política*, A 2, 1252 b 27-1253 a 29.

Talvez seja esta a mais radical defesa do Estado feita na antigüidade contra as tentativas de algumas correntes da sofística de reduzir a polis a simples fruto de convenção artificial, e contra as negações extremistas dos Cínicos. Evidentemente Aristóteles, na sua reivindicação do caráter natural do Estado, vai muito além do que poderia, mas não se deve esquecer o peso que, neste ponto, mais uma vez tiveram as condições políticas, sociais e culturais da Grécia do seu tempo: os helenos, como há tempo os estudiosos notaram, não tendo uma Igreja, ou algo de algum modo equivalente a ela, eram fatalmente levados a reconhecer um único tipo de sociedade que tivesse fins metabiológicos e espirituais, e a identificá-la com o Estado, com a polis. É verdade que, mais exatamente, como foi dito, Aristóteles deveria ter definido o homem como “animal social” em vez de “animal político”; mas é igualmente verdade que, para fazer isso, ele deveria poder distinguir a sociedade do Estado. Mas ele estava de tal modo distante dessa distinção, como veremos melhor adiante, que nem sequer foi capaz de compreender que pudesse haver outras formas de Estado além da Cidade, a pólis de tipo helênico, tão radicado estava no sentimento grego o seu modo de pensar o Estado e a coisa pública!

## 2. A administração da família

A família, núcleo originário do qual se compõe a Cidade, é constituída por quatro elementos: *a*) as relações marido-mulher, *b*) as relações pai-filhos, *c*) a relação senhor-escravos, *d*) a arte de obter as coisas úteis, em particular as riquezas (a assim chamada *crematística*). Aristóteles detém-se especialmente sobre o terceiro e o quarto elementos.

Dado que a administração doméstica deve adquirir determinadas propriedades e, para fazer isso, exige instrumentos adequados, inanimados ou animados, então o artesão e o escravo — pensa Aristóteles — são indispensáveis. O artesão é “como um instrumento que prece-de e condiciona os outros instrumentos” e serve à produção de determinados objetos e de bens de uso. Ao invés, o escravo não serve à produção de coisas, mas, em geral, “é um artesão que serve ao que

---

3. Para todas essas expressões cf. *Política*, A 4, *passim*.

diz respeito à ação”, é “um instrumento que serve à ação”<sup>3</sup>, isto é, à conduta da vida.

Sobre que bases pode-se admitir uma instituição como a escravidão, isto é, uma instituição que estabelece que um homem possa ser “posse viva” de um outro homem? Vimos que, da parte de alguns sofistas e de alguns socráticos menores, foi posta em crise ou, pelo menos, comprometida a convicção da liceidade da escravidão. Aristóteles, ao invés, faz-se ferrenho defensor da “naturalidade” da escravidão.

Na verdade, os princípios metafísicos do seu sistema, corretamente aplicados, teriam levado a conclusões exatamente contrárias a estas: mas aqui o filósofo deixa-se condicionar pelos preconceitos e convicções do tempo, a ponto de submeter da maneira mais artificiosa os seus próprios princípios para fazê-los corresponder àquelas convicções. Ele parte do pressuposto de que como a alma e o intelecto, *por natureza*, governam o corpo e o apetite, assim os homens nos quais predominam a alma e o intelecto devem governar aqueles nos quais estes não predominam.

Dado que, então, era convicção geral de que a alma e a razão predominavam mais no homem que na mulher, assim ele conclui que

o homem é por natureza melhor, a mulher pior; aquele apto para comandar, esta para obedecer<sup>4</sup>.

Com mais razão devem ser considerados piores *por natureza* e, portanto, capazes só de obedecer e, assim, escravos, todos os homens que a natureza dotou de corpos robustos e frágeis intelectos. Eis as palavras textuais do nosso filósofo:

Todos os homens que diferem dos seus semelhantes tanto quanto a alma difere do corpo e o homem do animal (e estão nessa condição aqueles cuja tarefa implica o uso do corpo, que é o que eles têm de melhor), *são escravos por natureza* e, para estes, o melhor é submeter-se à autoridade de alguém, se isso vale para os exemplos que acima indicamos. É escravo por natureza quem pertence a alguém em potência (e por isso torna-se posse de alguém em ato) e só participa da razão no que diz respeito à sensibilidade imediata, sem possuí-la propriamente, enquanto os outros animais não têm nem mesmo o grau de razão que compete à sensibilidade, mas obedecem às paixões. E o seu modo de emprego difere de pouco, porque uns e outros, os escravos e os animais domésticos, são utilizados para os serviços necessários ao corpo<sup>5</sup>

---

4. *Política*, A 5, 1254 b 13-14.

5. *Política*, A 5, 1254 b 16-26.

De onde resulta imediatamente evidente a desproporção entre as premissas e as conclusões, além de uma boa dose de incorreção nas próprias premissas. A nota que diferencia o homem do animal é a razão, e esta é a diferença essencial e determinante; ora, o fato de alguns homens terem mais ou menos razão não pode mudar a sua essência ou natureza: a natureza do homem permanece tal enquanto há razão, pouco ou muito que seja (a quantidade não incide, nesse caso, sobre a qualidade). Sem contar que a diferença de inteligência, que Aristóteles pretende observar entre os homens, está bem longe de corresponder à que é afirmada no trecho acima lido.

Naturalmente, mesmo forçando os princípios e os dados, Aristóteles tem não pouco trabalho para fazer concordar esses seus raciocínios com a realidade histórica pela qual também estava condicionado. De fato, os escravos provinham, muito amiúde, das conquistas de guerra (eram, portanto, prisioneiros). Mas uma guerra pode ser *injusta*, o prisioneiro pode ser de *alto posto* e, em caso de guerra de gregos contra gregos, pode ser um *grego*, em tudo igual “por natureza” a quem o fez prisioneiro. Em todos esses casos, a escravidão não é justificável “por natureza”. E então? A solução de Aristóteles é a seguinte: *por natureza*, inferior é o “bárbaro” e, por isso, sustenta com Eurípedes:

que é natural que os gregos dominem sobre os bárbaros<sup>6</sup>.

Mas pode-se ver claramente que a emenda é pior do que o soneto, no sentido de tornar mais chocante a posição do filósofo, que, para salvar a igualdade entre os gregos, adere ao preconceito tipicamente helênico, de caráter absolutamente racista e, como tal, fundamentalmente irracional, segundo o qual o grego é por natureza superior ao bárbaro.

No que se refere à *crematística*<sup>7</sup>, Aristóteles distingue três modos de obter bens e riquezas: a) um modo natural e imediato, que se realiza através da atividade da caça, do pastoreio e do cultivo dos campos; b) um modo intermédio, isto é, mediado, que consiste na troca dos bens com bens equivalentes (escambo) e c) um modo não-natural, que consiste no comércio através do dinheiro, que recorre a todos os artifícios para aumentar sem limites as riquezas. Ora, a ter-

---

6. Eurípedes, *Efígênia em Aulide*, v. 1400; cf. *Política*, A 2, 1252 b 8.

7. Cf. *Política*, A 8ss.

ceira forma de crematística é condenada por Aristóteles, *porque não existe limite para o acréscimo das riquezas*; e assim quem a ela se entrega perde o sentido e o fim último da sã economia, que é o de satisfazer a *reais necessidades* e não acumular riquezas, e acaba por transformar o que é simples meio em fim.

Diz com sábias palavras Aristóteles:

A alguns parece que esta seja a tarefa da economia [i.é: aumentar continuamente as riquezas], e continuam a crer que esta deva salvaguardar ou aumentar ao infinito a consistência do patrimônio pecuniário. A causa dessa atitude é o fato de adafagar-se em torno às coisas que permitem viver, sem preocupar-se com viver bem, e dado que o desejo de afirmar a própria vida não tem limites, desejam meios produtivos ilimitados<sup>8</sup>.

A sã economia busca obter, nos primeiros dois modos, o quanto basta para satisfazer as necessidades naturais, *que têm um limite fixado pela natureza*. É lógico que ele condene a usura e, também, toda forma de investimento em dinheiro com a finalidade de produzir mais dinheiro<sup>9</sup>. E por mais que nessas posições se pressuponha uma situação socioeconômica oposta à nossa, não por isso é menos verdadeira a instância de fundo que elas tornam válida: quando o dinheiro transforma-se de meio em fim, inverte-se o sentido da vida: usa-se a vida para produzir dinheiro em vez de usar o dinheiro para viver.

### 3. O cidadão

Do exame da família, Aristóteles (depois de cerradas críticas ao comunismo platônico)<sup>10</sup> passa ao do Estado, sem aprofundar as questões relativas à vila (que, como vimos, era o segundo dos elementos constitutivos do Estado). Antes, apresenta a questão segundo uma perspectiva diferente. Visto que o Estado é feito de cidadãos, trata-se de estabelecer *quem é o cidadão*.

---

8. *Política*, A 9, 1257 b 38-1258 a 2.

9. Cf. *Política*, A 10.

10. Cf. *Política*, livro B.

Para ser cidadão numa Cidade, não basta habitar no território da Cidade, nem gozar do direito de empreender uma ação judiciária e, também, não basta ser descendente de cidadãos. Para ser cidadão, impõe-se “a participação nos tribunais ou nas magistraturas”, isto é, *tomar parte na administração da justiça e fazer parte da assembléia que legisla e governa a Cidade*<sup>11</sup>.

Nessa definição, mais do que nunca, reflete-se a peculiaridade da pólis grega, onde o cidadão só se sentia tal se participava *diretamente* no governo da coisa pública, em todos os seus momentos (fazer leis, fazê-las aplicar, administrar a justiça). Por conseqüência, nem o colono nem o membro de uma cidade conquistada podiam ser ou sentir-se “cidadãos” no sentido acima visto. Mas nem mesmo os artesãos podiam ser verdadeiros cidadãos, mesmo sendo homens livres (isto é, mesmo não sendo metecos, nem estrangeiros, nem escravos), por não terem à sua disposição *o tempo* necessário para exercer as funções que, aos olhos de Aristóteles, são essenciais. E assim, os “cidadãos” são muito limitados em número, enquanto todos os outros homens da Cidade acabam por ser, de algum modo, meios que servem para satisfazer às necessidades dos primeiros. Os artesãos diferenciam-se dos escravos porque, enquanto estes servem às necessidades de uma única pessoa, aqueles servem às necessidades públicas, sem não por isso deixar de ser meios<sup>12</sup>.

E assim, enquanto Aristóteles afirmava que “não devem ser considerados cidadãos todos aqueles sem os quais a cidade não subsistiria”<sup>13</sup>, a história demonstrou a verdade do contrário: mas demonstrou-o somente ao preço de uma série de revoluções, e ainda custa traduzir em ato essa verdade que, em nível histórico, foi definitivamente estabelecida.

#### 4. O Estado e suas formas possíveis

O Estado, cuja natureza e finalidade já estabelecemos acima, pode atualizar-se segundo diferentes formas, ou seja, segundo diferentes *constituições*. Define Aristóteles:

---

11. *Política*, G 1.

12. *Política*, Γ 5.

13. *Política*, G 5, 1278 a 3.

A constituição é a estrutura que dá ordem à Cidade, estabelecendo o funcionamento de todos os encargos e, sobretudo, da autoridade soberana<sup>14</sup>.

Ora, é claro que, podendo essa autoridade soberana realizar-se de diferentes formas, as constituições serão, fundamentalmente, tantas quantas são estas formas. E o poder soberano pode ser exercido: 1) por um só homem, 2) por poucos homens, 3) ou pela maior parte dos homens. Mas não só. Cada uma dessas três formas de governo pode ser exercida de modo correto ou de modo incorreto:

Quando um só, poucos ou a maioria exercem o poder em vista do *interesse comum*, tem-se necessariamente constituições retas; enquanto quando um, poucos ou a maioria exercem o poder *no seu interesse privado*, tem-se então os desvios<sup>15</sup>.

Existem três formas de constituições retas: *monarquia*, *aristocracia* e *politia*, às quais correspondem outras tantas formas de constituições degeneradas: *tiranía*, *oligarquia* e *democracia*. Eis as precisas palavras do Estagirita:

Temos o hábito de chamar *reino* o governo monárquico que se propõe o bem público, e, *aristocracia*, o governo de poucos (quer o governo esteja em mãos dos melhores, quer se interesse em obter o maior bem possível para a cidade e para os cidadãos) quando se propõe o bem comum; quando a massa rege o governo em vista do bem público, a esta forma de governo dá-se o nome de *politia* [...]. As degenerações das precedentes formas de governo são a *tiranía*, relativamente ao reino, a *oligarquia*, relativamente à aristocracia e a *democracia*, relativamente à *politia*. De fato, a tirania é o governo monárquico exercido em favor do monarca, a oligarquia visa aos interesses dos ricos, a democracia aos dos pobres; mas nenhuma dessas formas visa à utilidade comum<sup>16</sup>.

(O leitor moderno deve ter presente, para orientar-se bem, que o Estagirita entende por “democracia” um governo que, descuidando o bem de todos, visa favorecer os interesses dos mais pobres *de modo indevido*, dando, portanto, ao termo a acepção negativa que nós traduzimos por “demagogia”: com efeito, Aristóteles esclarece que o

---

14. *Política*, G 6, 1278 b 8-10.

15. *Política*, Γ 7, 1279 a 28-31.

16. *Política*, G 7, 1279 a 32-b 10.



erro da democracia é o de considerar que, dada a igualdade de todos na liberdade, todos podem e devem ser iguais também em tudo o mais).

Qual dessas três constituições é a melhor?

A resposta de Aristóteles não é unívoca; antes de tudo, deve-se dizer que as três formas de governo, quando retas, são *naturais* e, portanto, boas, justamente porque o bem do Estado consiste em visar ao bem comum.

É, contudo, evidente que, se numa cidade existisse um homem que superasse a todos em excelência, a ele caberia o poder monárquico; e se existisse um grupo de indivíduos verdadeiramente excelentes por virtude, impor-se-ia um governo aristocrático. Eis as explícitas palavras de Aristóteles:

Se há uma pessoa ou um grupo, não muito numeroso para constituir uma cidade, que seja tão excelente em virtude, cuja virtude e importância política (do indivíduo ou do grupo) não sejam comparáveis às dos outros, então é desnecessário dizer que estes constituem uma parte da cidade, porque seriam injustiçados se fossem igualados aos outros, enquanto sobressaem por capacidade e por peso político: eles seriam como um deus entre os homens. Por onde se vê que, necessariamente, a legislação deve ser confiada a eles, que são iguais por estirpe e por capacidade, enquanto não é possível impor leis a quem é superior à normalidade, uma vez que ele próprio é uma lei<sup>17</sup>.

Portanto, a *monarquia* seria, abstratamente, a melhor forma de governo, desde que existisse na Cidade um homem excepcional; e a *aristocracia* seria, por sua vez, a melhor, desde que houvesse um grupo de homens excepcionais. Mas porque tais condições normalmente não se verificam, Aristóteles, com o seu sentido realista, indica substancialmente a *politia* como a forma de governo mais conveniente para as Cidades gregas do seu tempo, nas quais não existiam um ou poucos homens excepcionais, mas muitos homens que, embora não sobressaindo na virtude política, eram capazes de, alternadamente, governar e ser governados segundo as leis. A *politia* é, praticamente, uma *via média* entre a oligarquia e a democracia ou, se preferimos, uma democracia temperada com a oligarquia: de fato, quem governa é uma multidão (como na democracia) e não uma minoria (como na

---

17. *Política*, G 13, 1284 a 3-14.

oligarquia), mas não se trata da multidão pobre (diferentemente da democracia), mas de uma multidão suficientemente abastada para poder servir no exército e, também, que se destaque nas habilidades guerreiras. (Como se vê, a *politia* reúne os valores e exclui os defeitos das duas formas degeneradas e, portanto, no esquema geral traçado pelo Estagirita, resulta em posição um tanto anômala, porque vem a encontrar-se num plano diferente, seja com relação às duas primeiras constituições perfeitas, seja com relação às três imperfeitas).

A *politia*, portanto, é a constituição que valoriza o estrato médio que, justamente, enquanto “médio”, oferece a maior garantia de estabilidade. Eis as explícitas afirmações de Aristóteles:

Uma cidade quer ser constituída, enquanto possível, por cidadãos iguais e semelhantes entre si, e isso acontece sobretudo com cidadãos que pertencem aos estratos médios: por isso a cidade melhor governada será aquela na qual se realizam as condições das quais, por natureza, deriva a possibilidade da comunidade urbana. De resto, justamente o estrato que funda essa possibilidade, isto é, o estrato médio, é aquele cuja existência é garantida na cidade. De fato, os que a ele pertencem, enquanto não são pobres, não desejam a condição dos outros, nem os outros desejam a sua, como acontece com os ricos, cuja posição é invejada pelos pobres. Por isso aqueles, não tramando contra os outros e não sendo objeto de tramas, passam a vida sem perigos, tanto que Focílides, justamente, proclamava: “Muitas coisas são ótimas pela sua medianidade, e nessas quero estar na cidade”. É claro, portanto, que a melhor comunidade política *é a que se funda sobre o estrato médio, e as cidades que estão nessas condições podem ser bem governadas, aquelas — digo — nas quais o estrato médio é mais numeroso e mais poderoso que os dois extremos ou, pelo menos, mais poderoso do que um deles*<sup>18</sup>.

Também na política o conceito de “mediania”, assim como na ética, desempenha um papel fundamental.

## 5. O Estado ideal

Das análises que Aristóteles nos oferece nos livros IV, V e VI da *Política* (dedicados ao exame dos vários gêneros e espécies de cons-

---

18. *Política*, Δ 11, 1295 b 25-38.

tuições, das várias formas de revolução, das causas que as determinam e dos modos em que é possível preveni-las), não podemos falar nesta sede, dado o seu caráter pormenorizado e até mesmo técnico. Neles o Estagirita demonstra um conhecimento histórico extraordinário, uma fineza de compreensão e uma sagacidade no entendimento dos fatos e acontecimentos políticos verdadeiramente excepcional.

Maior interesse, no que diz respeito à problemática propriamente filosófica, apresentam os últimos dois livros, dedicados à ilustração do *Estado ideal*. E porque, como se viu, a concepção do Estado de Aristóteles é fundamentalmente moral, não é de admirar que ele polarize o seu discurso mais sobre os problemas morais e educativos, do que sobre os aspectos técnicos relativos às instituições e às magistraturas.

Vimos, na ética, que os bens são de três gêneros diferentes: bens externos, bens corpóreos e bens espirituais da alma. E vimos também em que sentido os dois primeiros são considerados simples meios para a realização dos terceiros. E *isto vale* — diz Aristóteles — *seja para o indivíduo, seja para o Estado*. Também o Estado deve buscar os dois primeiros tipos de bens de modo limitado e exclusivamente em função dos bens espirituais, porque só nestes consiste a felicidade. Eis a página mais significativa a respeito disso:

Todos os bens exteriores, como todo instrumento, têm um limite dentro do qual preenchem a sua função de ser úteis, como meios, mas além do qual tornam-se danosos ou inúteis para quem os possui. Os bens espirituais, ao invés, quanto mais abundantes, tanto mais úteis, se neles se considera, além da beleza, também a utilidade. Em geral podemos dizer que a melhor disposição, pela sua importância relativamente às outras, é aquela que ocupa um lugar privilegiado com relação às outras disposições das coisas. Assim *se a alma, para nós ou absolutamente, é mais digna do que os bens externos e os bens do corpo, é necessário que as disposições da alma gozem da correspondente posição de privilégio*. Ademais, os bens se escolhem *tendo a alma como fim*, e as pessoas prudentes fazem justamente isso, e evitam submeter a alma aos bens considerados como fins. Fique pois estabelecido, de nossa parte, que *cada um merece tanta felicidade, quanto possui de virtude, prudência e capacidade de agir em conformidade com eles*; e invocamos como testemunho o próprio deus, *que é feliz e bem-aventurado, não pelos bens exteriores, mas por si mesmo e por aquilo que é por natureza*. Por isso, necessariamente, a boa sorte é diferente da felicidade, enquanto o acaso e a

sorte podem ser causa dos bens exteriores da alma, mas ninguém é justo ou sábio por acaso ou por sorte. Por consequência — e valem as mesmas razões trazidas precedentemente — podemos dizer que feliz e florescente é a cidade virtuosa. É impossível que tenha êxitos felizes quem não cumpre boas ações, e *nenhuma boa ação, nem de um indivíduo, nem de uma cidade, pode realizar-se sem virtude e prudência. O valor, a justiça, a prudência de uma cidade têm a mesma potência e a mesma forma cuja presença num cidadão privado faz com que se o diga justo, prudente e sábio*<sup>19</sup>.

Eis as condições ideais que deveriam dar lugar ao Estado feliz:

a) No que concerne à população, primeira condição da atividade política, esta não deverá ser nem demasiado exígua nem muito numerosa, mas justamente medida. Com efeito, uma cidade que tenha poucos cidadãos não poderá ser autárquica, e a Cidade deve poder bastar a si própria. Ao invés, aquela que tenha cidadãos em demasia será dificilmente governável. Ninguém poderá ser senhor de um número demasiado ingente de cidadãos. Ninguém poderá ser arauto de uma cidade muito numerosa, se não tem a voz de um Estentor. Os cidadãos não poderão conhecer-se uns aos outros e, portanto, não poderão distribuir com conhecimento as várias tarefas. Em suma, Aristóteles quer uma Cidade que seja à *medida do homem*<sup>20</sup>.

b) Também o território deverá apresentar características análogas. Ele deverá ser suficientemente grande para fornecer o que se precisa para a vida, sem produzir o supérfluo. Suas fronteiras deverão ser alcançáveis a olho nu. Deverá ser dificilmente atacável e facilmente defensável, em posição favorável, seja com relação ao interior, seja com relação ao mar<sup>21</sup>.

c) As qualidades ideais dos cidadãos são — segundo Aristóteles — exatamente aquelas que apresentam os gregos: estas são como *uma via de meio* e como uma síntese das qualidades dos povos nórdicos e dos povos orientais:

Os que habitam os países frios e a Europa são cheios de impulsos, mas carecem de inteligência e não fizeram progressos nas artes, razão pela qual gozam de maior liberdade, mas não têm um verdadeiro governo e não são

---

19. *Política*, H 1, 1323 b 7-36.

20. *Política*, H 4.

21. *Política*, H 5-6.

capazes de dominar os seus vizinhos. Os povos da Ásia são inteligentes e hábeis no progresso técnico, mas privados de vivacidade de espírito, de modo que continuam a viver como escravos e servos. A estirpe grega, assim como ocupa uma posição geográfica intermédia entre a Ásia e a Europa, participa dos caracteres que distinguem os povos de uma e da outra; por isso é inteligente e de espírito vivo, vive em liberdade, tem as melhores constituições e poderia dominar sobre todos se fosse unida sob uma única constituição<sup>22</sup>.

Inútil dizer que nesse juízo o Estagirita é vítima daqueles mesmos pressupostos que lhe fizeram crer que os “bárbaros” pudessem ser escravos “por natureza”

d) Aristóteles examina em seguida as funções essenciais da Cidade e a sua ideal distribuição<sup>23</sup>. Para subsistir, uma Cidade deve ter: 1) cultivadores da terra que forneçam o alimento, 2) artesãos que forneçam instrumentos e manufaturas, 3) guerreiros que a defendam dos rebeldes e dos inimigos, 4) comerciantes que produzam riquezas, 5) homens que estabeleçam o que é útil à comunidade e quais são os direitos recíprocos dos cidadãos, 6) sacerdotes que se ocupem do culto.

Ora, a boa Cidade impedirá que todos os cidadãos exerçam todas essas funções. Contudo, na Cidade ideal não se praticará uma forma de vida particular, tal como a dos que exercem a agricultura, nem como aquela praticada pelos artesãos e pelos comerciantes: estes são modelos de vida ignóbil e contrários à virtude e, em todo caso, são tais que impedem o exercício da virtude, porque não deixam suficiente liberdade e tempo. Os camponeses serão escravos, e também os artesãos e os comerciantes não farão parte dos “cidadãos”. Os verdadeiros cidadãos ocupar-se-ão da guerra, do governo e do culto. Por si, enquanto estas funções exigem virtudes diferentes (o guerreiro deve ter a força, o juiz e o legislador a prudência), seria preciso distribuí-las a diferentes pessoas, mas isso dificilmente seria tolerado pelos guerreiros, que, tendo a força militar, querem também o poder político. A solução que Aristóteles propõe é a seguinte. As mesmas pessoas exercerão essas tarefas em diferentes tempos:

A natureza quer que os jovens tenham a força e os velhos a prudência, de modo que é útil e justo dividir os poderes políticos tendo em conta esse fato<sup>24</sup>.

---

22. *Política*, H 7, 1327 b 23-33.

23. Cf. *Política*, H 8ss.

24. *Política*, H 9, 1329 a 14-17.

Assim, os cidadãos serão *primeiro* guerreiros, *depois* conselheiros, *enfim* sacerdotes. Todos estes serão abastados, e dado que camponeses, artesãos e comerciantes provêem às suas necessidades materiais, eles terão todo o tempo necessário ao exercício da virtude e à plena atuação da vida feliz. E assim o “bem viver” e a felicidade serão concedidos aos “cidadãos” da Cidade ideal: todos os outros homens que nela vivem serão reduzidos a simples “condições necessárias” e serão condenados a uma vida subumana. Encontramo-nos diante do conhecido condicionamento histórico-cultural, que tão profundamente limita o pensamento aristotélico nesse ponto, situando-o numa dimensão extremamente distante de nós, pois, em substância, o filósofo diz-nos que é necessário que muitos homens vivam uma vida subumana ou não perfeitamente humana para que outros homens vivam a plena e perfeita vida humana, e que tudo isso é “natural”

e) Mas resta ainda um ponto essencial. A felicidade da Cidade depende da virtude, mas a virtude vive em cada cidadão e, por isso, a Cidade pode tornar-se e ser feliz na medida em que cada um dos cidadãos se torne e seja virtuoso. E como cada homem torna-se virtuoso e bom? Em primeiro lugar, deve haver certa *disposição natural*, depois, sobre esta agem os *hábitos* e os *costumes*, em seguida os *raciocínios* e os *discursos*<sup>25</sup>. Ora, a educação age sobre o hábito e sobre o raciocínio e é, portanto, um fator de enorme importância no Estado.

Os cidadãos deverão ser educados de modo fundamentalmente igual, para que possam ser capazes, alternadamente, de obedecer e de comandar, dado que, alternadamente, deverão obedecer (quando são jovens), e depois comandar (uma vez tornados homens maduros)<sup>26</sup>. Mas, em particular, dado que é idêntica a virtude do *cidadão* bom e do *homem* bom, a *educação* deverá, *substancialmente*, *ter em mira a formação de homens bons*, ou seja, deverá fazer com que *se realize o ideal estabelecido na ética*, isto é, que o corpo viva em função da alma e as partes inferiores da alma em função das superiores, e, em particular, que *se realize o ideal da pura contemplação*. Escreve expressamente o filósofo:

Introduzindo nas ações uma distinção análoga àquela feita para as partes da alma, poderemos dizer que são preferíveis as que derivam da parte melhor

---

25. Cf. *Política*, H 13.

26. *Política*, H 14.

da alma, pelo menos para quem saiba comparar todas ou, em todo caso, duas das partes da alma, porque todos acharão melhor o que tende ao fim mais elevado. E todo gênero de vida pode ainda ser dividido em dois, segundo tenda para as ocupações e o trabalho ou para a liberdade de qualquer obrigação, para a guerra ou para a paz; correspondentemente a estas distinções, as ações são necessárias e úteis ou belas. Ao escolher esses ideais de vida *deve-se seguir as mesmas preferências que valem para as partes da alma e para as ações que nelas têm origem*, isto é, deve-se escolher a guerra tendo como fim a paz, o trabalho tendo como fim a libertação deste, as coisas necessárias e úteis para poder alcançar as belas. O legislador deve ter presentes todos esses elementos que acabamos de analisar, as partes da alma e as ações que as caracterizam, visando sempre às melhores, e de tal modo que possam servir de fins e não sejam apenas meios. Este critério deve guiar o legislador na sua atitude diante das várias concepções da vida e dos vários tipos de ações: deve-se, é claro, poder atender ao trabalho, fazer guerra, fazer as coisas necessárias e úteis, mas ainda mais deve-se poder praticar o livre repouso, viver em paz e fazer as coisas belas [isto é, *contemplar*]<sup>27</sup>.

O Estado, e não os indivíduos, deverá fornecer a educação que, naturalmente, começará pelo corpo, que se desenvolve antes da razão, e procederá com a educação dos impulsos, dos instintos e dos apetites, e, enfim, concluir-se-á com a educação da alma racional. A tradicional educação atlético-musical grega é assumida no Estado aristotélico, e a sua descrição conclui a *Política*.

É desnecessário afirmar que todos os estratos inferiores são excluídos da educação: uma educação técnico-profissional, para Aristóteles, é um contra-senso, porque educaria não tanto em benefício do *homem*, mas em benefício das *coisas* que servem ao homem, enquanto a verdadeira educação tem em mira ser verdadeira e plenamente homem. Instância belíssima, esta, e que teria muito a sugerir aos homens de hoje, se não pretendesse que, para que alguns possam viver e ser perfeitamente homens, outros devam ficar cravados ao destino de serem homens apenas pela metade.

Também na política, em conclusão, *a metaempírica concepção da alma e dos valores da alma resulta como a linha de força segundo a qual se desenvolve todo o discurso aristotélico*. Também aqui Aristóteles é muito mais próximo de Platão do que se crê comumente: são certos aspectos aberrantes da República platônica que o Estagirita critica e rejeita, não o ideal de fundo que ela exprime.

---

27. *Política*, H 14, 1333 a 26-b 3.

#### QUARTA SEÇÃO

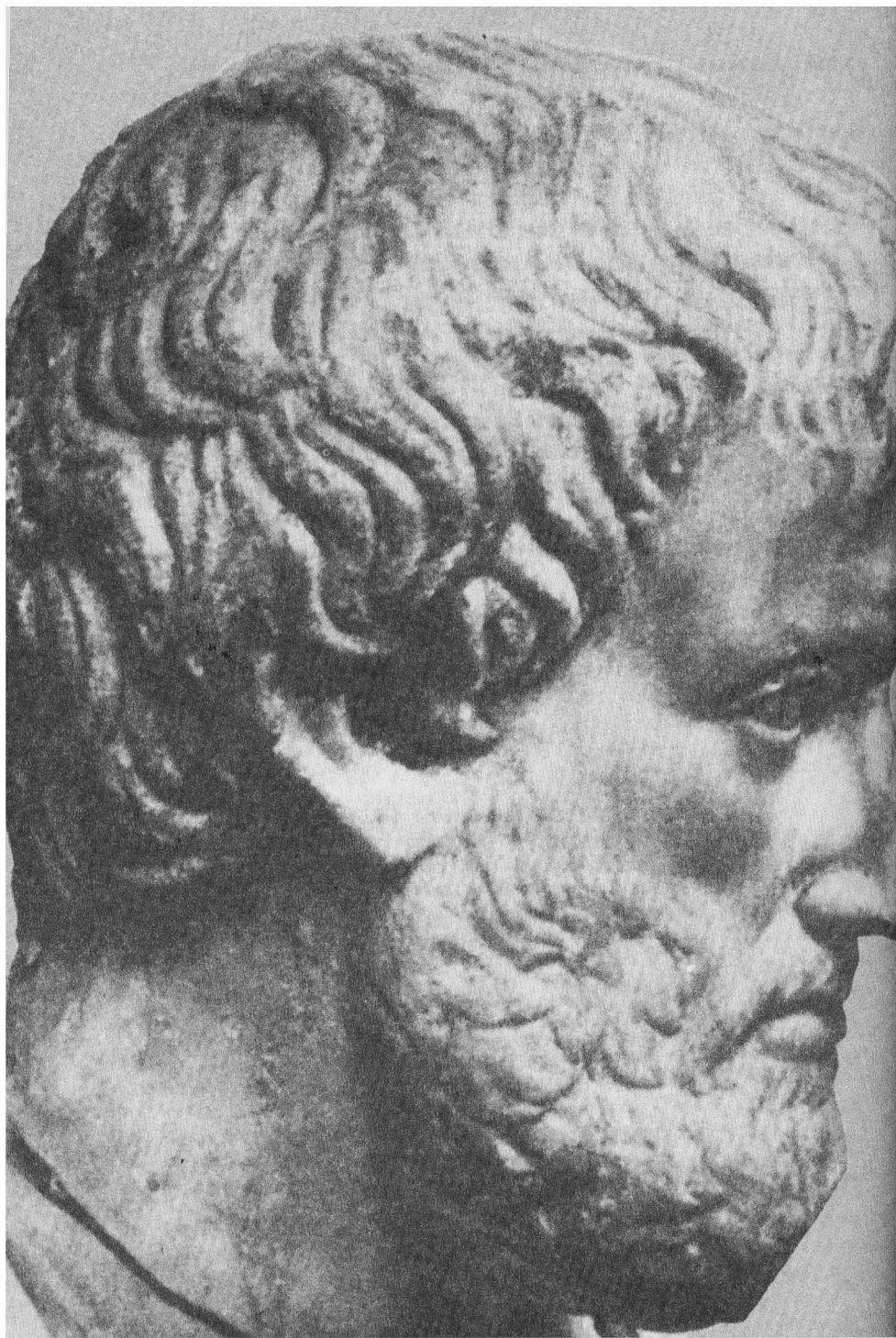
### A FUNDAÇÃO DA LÓGICA, A RETÓRICA E A POÉTICA

οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἱκανῶς  
καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας.

*“Os homens são suficientemente dotados para o verdadeiro e normalmente alcançam a verdade”*

Aristóteles, *Retórica*, A 1, 1355 a 15-17





Perfil direito da cabeça de Aristóteles, montada sobre uma herma moderna, conservada na *Biblioteca Mazzarino*, Paris.

## I. A FUNDAÇÃO DA LÓGICA

### 1. Conceito de lógica ou “analítica”

A *lógica* não tem lugar no esquema segundo o qual o Estagirita subdividiu e sistematizou as ciências, e isso não é casual. Com efeito, ela não tem em vista a produção de algo (como as ciências *poiéticas*), nem a ação moral (como as ciências práticas), e não tem um conteúdo determinado, diferente do conteúdo da metafísica ou da física ou ainda da matemática (ciências teóricas).

A lógica considera a *forma que deve ter qualquer tipo de discurso que pretenda demonstrar algo e, em geral, queira ser probatório*. A lógica mostra como procede o pensamento quando pensa, qual é a estrutura do raciocínio, quais os seus elementos, como é possível fornecer demonstrações, que tipos e modos de demonstração existem, como e quando são possíveis.

Naturalmente, poder-se-ia dizer que a lógica é ciência, no sentido em que o seu conteúdo é dado pelas operações do pensamento, isto é, do *ens tamquam verum* (o ser lógico) que foi, efetivamente, distinguido pelo Estagirita<sup>1</sup>. Todavia, isto só em parte se enquadraria nas afirmações de Aristóteles, o qual apenas de passagem e quase acidentalmente chamou a lógica de “ciência”<sup>2</sup>, considerando-a, sobretudo, como um estudo preliminar, isto é, uma propedêutica geral a todas as ciências. Portanto, o termo *organon*, que significa “instrumento”, introduzido por Alexandre de Afrodísia para distinguir a lógica no seu conjunto (e sucessivamente utilizado também como título para o conjunto de todos os escritos aristotélicos relativos à lógica), define bem o conceito e o fim da lógica aristotélica, que pretende fornecer, justamente, os instrumentos mentais necessários para afrontar qualquer tipo de pesquisa<sup>3</sup>.

---

1. Cf. *Metafísica*, E 2-4.

2. Cf. *Retórica*, A 4, 1359 b 10, onde se fala de “ciência analítica” (e *analítica*, como logo veremos, em Aristóteles, está no lugar de *lógica*).

3. Cf. Th. Waitz, *Aristotelis Organon*, 2 vols., Lipsia 1844-1846 (reimpresso em Aalen 1965), vol. II, pp. 293s.

Todavia, deve-se ainda observar que o termo “lógica” não foi usado por Aristóteles para designar o que nós hoje entendemos por ele. O termo remonta à época de Cícero (e talvez seja de origem estoica), mas provavelmente só veio a consolidar-se com Alexandre<sup>4</sup>. O Estagirita chamava, ao invés, a lógica de “analítica”, e *Analíticos* são intitulados os escritos fundamentais do *Organon*<sup>5</sup>.

A analítica (do grego *análisis*, que significa *resolução*) explica o método com o qual, partindo de uma conclusão dada, a *resolvemos* nos elementos dos quais deriva, isto é, nas premissas das quais decorre e, portanto, a fundamos e justificamos. A analítica é, substancialmente, a doutrina do silogismo e, com efeito, essa doutrina constitui o núcleo fundamental, o eixo em torno do qual giram todas as outras figuras da lógica aristotélica. De resto, o Estagirita teve perfeita consciência de ser o descobridor do silogismo, tanto é verdade que, com toda clareza, no final das *Refutações Sofísticas*, afirma que sobre os discursos retóricos já existiam muitos e antigos tratados, mas sobre o silogismo não existia absolutamente nada<sup>6</sup>. O que equivale a dizer que foi, justamente, a descoberta do silogismo que possibilitou ao Estagirita a organização e a enucleação de toda a problemática lógica e a sua fundação, dado que a lógica (aristotelicamente entendida) é toda polarizada em torno do silogismo.

## 2. O quadro geral dos escritos lógicos e a gênese da lógica aristotélica

Para nos orientar na exposição da temática lógica, é oportuno traçar, em grandes linhas, o quadro geral que emerge dos escritos lógicos que nos chegaram. Eles certamente não foram compostos na ordem segundo a qual foram sistematizados pelos sucessores no *Organon*<sup>7</sup>;

---

4. Cf. Ross, *Aristotele*, p. 29.

5. Aristóteles cita esses escritos também com a expressão *Escritos sobre o silogismo*, além de com o título *Analíticos*; cf. M. Mignucci, *Aristotele, Gli Analitici Primi*, Nápoles 1969, p. 40 e nota 2.

6. *Refutações Sofísticas*, 34, 183 b 34s.; 184 a 8ss.

7. Ver o *status quaestionis* in Mignucci, *Aristotele, Analitici Primi*, pp. 19ss. Cf. ademais, V. Sainati, *Storia dell'Organon aristotelico*, Florença 1968.

todavia, é justamente nessa ordem sistemática que devem ser lidos. No centro, como se disse, estão os *Analíticos* (que Aristóteles talvez considerasse uma única obra)<sup>8</sup>, os quais, muito cedo, foram divididos em *Primeiros Analíticos* e *Segundos Analíticos*. Os primeiros tratam da estrutura do silogismo em geral, das suas diferentes figuras e dos seus diferentes modos, considerando-o de maneira formal, isto é, prescindindo do seu valor de verdade e estudando só a coerência formal do raciocínio. (De fato, pode perfeitamente haver um silogismo formalmente correto, o qual, partindo de determinadas premissas, deduz conseqüências que se impõem a partir daquelas premissas; mas se tais premissas não são verdadeiras, o silogismo, embora formalmente correto, chega a conclusões não verdadeiras). Nos *Segundos Analíticos*, Aristóteles ocupa-se do silogismo, além de formalmente correto, também verdadeiro, ou seja, do *silogismo científico*, no qual consiste a verdadeira demonstração.

Chamo demonstração — escreve Aristóteles — o silogismo científico; chamo científico aquele silogismo com base no qual, pelo fato de possuí-lo, temos ciência. Então, se ter ciência é assim como dissemos, é necessário que a ciência demonstrativa proceda de prótases verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas, anteriores e causas das conclusões. Desse modo, com efeito, os princípios serão também pertinentes ao demonstrado. O silogismo, de fato, subsiste também sem essas condições, mas a demonstração não pode subsistir sem elas, uma vez que não produziria ciência<sup>9</sup>.

Por conseqüência, além das premissas, os *Segundos Analíticos* ocupam-se de como estas são conhecidas e dos conexos problemas da definição.

Nos *Tópicos*, Aristóteles trata do *silogismo dialético*, isto é, o silogismo que parte de premissas simplesmente fundadas sobre a *opinião*, ou seja, sobre elementos que parecem aceitos por todos, ou aceitáveis para a maioria, e oferecem, portanto, tipos de argumentação puramente *prováveis*.

Enfim, nas *Refutações Sofísticas*, que na realidade deviam ser o último livro dos *Tópicos*<sup>10</sup>, o filósofo ocupa-se das argumentações sofísticas.

---

8. Cf. Waitz, *Organon*, I, pp. 366s.

9. *Segundos Analíticos*, A 2, 71 b 17-25.

10. Como último livro (*Iota*) dos *Tópicos*, Waitz o considera na sua edição do *Organon*; cf. a justificação que ele fornece no vol. II, pp. 528s. Cf. também as indicações dadas por Mignucci, *Aristotele, Analitici Primi*, p. 19, nota 2.

Dado que os silogismos são constituídos de juízos ou proposições e estes, por sua vez, são constituídos de conceitos e termos, Aristóteles, por consequência, teve de ocupar-se tanto dos primeiros como dos segundos. Com efeito, nas *Categorias* e no *Sobre a Interpretação*, encontram-se, respectivamente, análises concernentes, de modo aproximativo, aos elementos mais simples da proposição, isto é, aos conceitos ou termos primeiros, ao juízo e à proposição; e assim pareceu aos sistematizadores do *Organon* perfeitamente natural situar esses tratados no início desse conjunto de obras, como se fossem preliminares aos *Analíticos* e aos *Tópicos*. Tal ligação subsiste, sem dúvida, mas é muito mais tênue do que se acreditou no passado. Em particular, deve-se notar que a doutrina do conceito e da proposição, tal como apresentada nos tratados de lógica clássica e em grande parte da manualística, é, na sua quase totalidade, fruto de reelaborações posteriores (especialmente medievais) de alguns elementos extraídos de Aristóteles.

Enfim, devemos recordar, para não deixar escapar o sentido histórico da lógica aristotélica, que ela nasceu de uma reflexão em torno aos procedimentos que os filósofos precedentes tinham atuado, principalmente (como se viu) a partir dos sofistas, e, sobretudo, em torno ao procedimento socrático, especialmente como foi ampliado e aprofundado por Platão. Certamente influenciou também o método matemático, como o demonstra a própria terminologia usada para indicar muitas figuras da lógica. Mas a matemática não foi mais que *um* componente; e não existiam outras ciências cujos métodos pudessem sugerir a Aristóteles as suas descobertas. A lógica aristotélica tem uma gênese tipicamente filosófica: ela assinala o momento no qual o logos filosófico, depois de ter amadurecido completamente através da estruturação de todos os problemas, como vimos, torna-se capaz de pôr-se a si mesmo e ao próprio modo de proceder como problema e assim, depois de ter aprendido a raciocinar, chega a estabelecer o que é a própria razão, ou seja, como se raciocina, quando e sobre o que é possível raciocinar.

Só essa descoberta bastaria para dar a Aristóteles um dos primeiríssimos lugares na história do pensamento ocidental.

### 3. As categorias, os termos, a definição

O tratado sobre as *Categorias* contém, como se disse, algo que corresponde aproximadamente ao estudo do elemento mais simples da lógica. Se tomamos proposições como “o homem corre” ou “o homem vence”, e rompemos o nexos, isto é, separamos o sujeito do predicado, obtemos palavras “sem conexão”, ou seja, fora de qualquer laço com a proposição, como “homem”, “vence”, “corre” (ou seja, termos sem combinação que, combinando-se, dão origem à proposição). Ora, diz Aristóteles:

Das coisas que se dizem sem qualquer conexão, cada uma significa ou a *substância*, ou a *quantidade*, ou a *qualidade*, ou a *relação*, ou o *onde*, ou o *quando*, ou o *ser numa posição*, ou *ter*, ou o *fazer* ou o *padecer*<sup>11</sup>.

Como bem se vê, trata-se das *categorias* que já conhecemos pela *Metafísica*. Aqui são elencadas em número de dez (talvez em pitagórica homenagem ao número perfeito da dezena), mas sabemos que, na verdade, o número mais exato é oito, sendo “o ser numa posição” (o “jazer”) e o “ter” subsumíveis sob outras categorias.

Ora, se do ponto de vista metafísico, como se viu, as categorias representam os significados fundamentais do ser, é claro que, *do ponto de vista lógico*, elas deverão ser (e conseqüentemente) *os supremos gêneros aos quais deve ser remissível qualquer termo da proposição*. Portanto, a passagem lida acima é claríssima: se decomposmos uma proposição nos seus termos, cada um e todos os termos que obtemos significam, em última análise, uma das categorias. Assim, as categorias, oferecendo os significados últimos do ser, oferecem os significados últimos aos quais são redutíveis os termos de uma proposição. Tomemos a proposição “Sócrates corre” e decomponhamos-la: obtemos “Sócrates”, que entra na categoria da substância, e “corre”, que entra na categoria do “fazer”. Assim, se digo “Sócrates está agora no Liceu”, e decompomo a proposição, “no Liceu” será redutível à categoria do “onde”, enquanto “agora” será redutível à categoria do “quando”, e assim por diante.

*Categoria* foi traduzida por Boécio por “predicamento”, tradução que só parcialmente exprime o sentido do termo grego e, não sendo

---

11. *Categorias*, 4, 1 b 25-27.

totalmente adequada, dá origem a numerosas dificuldades, em grande parte elimináveis quando se mantém o original. Com efeito, a primeira categoria serve sempre de sujeito e só impropriamente de predicado, como quando digo: “Sócrates é um homem” (isto é: Sócrates é uma substância); as outras servem de predicado (ou, se se prefere, são as supremas figuras de todos os possíveis predicados, os gêneros supremos de predicados). Naturalmente, dado que a primeira categoria constitui o ser sobre o qual se apóia o ser das outras, a primeira categoria será o sujeito e as outras não poderão ser senão nesse sujeito e, portanto, só elas poderão ser verdadeiros predicados.

Quando tomamos cada um dos termos da proposição isoladamente, não temos nem verdade nem falsidade. Diz Aristóteles:

Estas coisas que elencamos, tomadas uma a uma, em si e por si, não constituem uma afirmação, a qual é gerada pela sua recíproca conexão; e, de fato, toda afirmação, como parece, é verdadeira ou falsa, mas das coisas ditas sem nenhuma conexão, nenhuma é verdadeira ou falsa, por exemplo: “homem”, “branco”, “corre”, “vence”<sup>12</sup>.

O que significa exatamente o seguinte: a verdade (ou falsidade) nunca está nos termos *tomados isoladamente*, mas *só no juízo que os liga*, e na proposição que exprime tal ligação.

Dado que as categorias não são simplesmente os termos que resultam da decomposição da proposição, mas os gêneros aos quais os termos são redutíveis ou sob os quais entram, as categorias são algo primeiro e não ulteriormente redutível. No máximo pode-se dizer que são “ser”, mas o ser não é um gênero (como vimos), e não são definíveis, justamente porque não existe algo de mais geral ao qual recorrer para determiná-las.

Tocamos assim no problema da definição, que Aristóteles não trata nas *Categorias*, mas nos *Segundos Analíticos* e em outros escritos. Todavia, dado que a definição diz respeito aos termos e aos conceitos, devemos falar dela nesse momento, como, de resto, exige a exposição por problemas.

Dissemos que as categorias são indefiníveis, porque são generalíssimas, porque são os gêneros supremos. Indefiníveis são tam-

---

12. *Categorias*, 4, 2 a 4-10.

bém os indivíduos, por razões opostas, isto é, porque são particulares, e estão como nos antípodas das categorias: deles só é possível a percepção, isto é, uma captação puramente empírica. Mas entre as categorias e os indivíduos há toda uma gama de noções e conceitos, que vão do mais geral ao menos geral, e são os que, normalmente, constituem os termos dos juízos e das proposições que formulamos (o nome que indica o indivíduo só pode aparecer como sujeito). Todos esses termos, que estão entre a universalidade das categorias e a particularidade dos indivíduos, nós os conhecemos, justamente, através das definições (*horismós*).

Que é definir? Mais do que explicar o significado de uma palavra, é determinar o objeto que a palavra indica. Por isso explica-se bem a definição aristotélica da definição, como “o discurso que exprime a essência”, ou “o discurso que exprime a natureza das coisas”, ou “o discurso que exprime a substância das coisas”<sup>13</sup>. E para poder definir algo são necessários o “gênero” e a “diferença”, diz Aristóteles, ou, como o pensamento aristotélico foi expresso com fórmula clássica, o “gênero próximo” e a “diferença específica”<sup>14</sup>. Se queremos saber o que quer dizer “homem”, devemos, mediante a análise, individuar o “gênero próximo” no qual ele entra, que não é o de “ser vivo” (também as plantas são vivas), mas o de “animal” (o animal tem, além da vida vegetativa, também a sensitiva), e depois devemos analisar as “diferenças” que determinam o gênero animal, até que encontremos a “diferença última” distintiva do homem, que é “racional”. O homem é “*animal* (gênero próximo) *racional* (diferença específica)”. A essência das coisas é dada pela diferença última que caracteriza o gênero<sup>15</sup>.

Naturalmente, vale para a definição dos conceitos individuais tudo o que dissemos das categorias: uma definição será válida ou não, mas nunca *verdadeira* ou *falsa*, porque verdadeiro e falso implicam sempre uma união ou separação de conceitos, e isso só ocorre no juízo e na proposição, da qual agora devemos falar.

---

13. Ver os vários lugares onde aparecem estas definições, indicados por Waitz, *Aristotelis Organon*, II, pp. 398ss.

14. Cf. as passagens em Waitz, *Aristotelis Organon*, II, p. 399.

15. Ver em particular *Metafísica*, Z 12.



#### 4. As proposições (o *Sobre a Interpretação*)

Quando unimos os termos (um substantivo e um verbo) entre si e afirmamos ou negamos algo de alguma coisa, então temos o juízo. O juízo é, pois, o ato com o qual afirmamos ou negamos um conceito de um outro conceito, e a expressão lógica do juízo é o *enunciado* ou *proposição*. Aristóteles, na verdade, não tem uma terminologia precisa sobre isso: o que nós chamamos *juízo*, ele o indica aproximadamente com *apóphasis* (negação) e *katáphasis* (afirmação), isto é, com termos que indicam as operações que constituem o juízo, e o que chamamos *proposição*, ele o indica com o termo *prótasis*. Juízo e proposição constituem a forma mais elementar de conhecimento, aquela forma que nos faz conhecer diretamente um nexos entre um predicado e um sujeito. O verdadeiro e o falso nascem com o juízo, isto é, com a afirmação e com a negação: tem-se o verdadeiro quando com o juízo conjuga-se o que é realmente conjugado (ou separa-se o que é realmente separado), tem-se, ao invés, o falso quando com o juízo conjuga-se o que não é conjugado (ou separa-se o que não é separado). Portanto, o enunciado ou proposição que exprime o juízo exprime sempre afirmação ou negação, e assim é verdadeira ou falsa<sup>16</sup>. (Note-se que uma frase qualquer não é uma proposição que interessa à lógica: todas as frases que exprimem pedidos, invocações, exclamações e semelhantes, estão fora da lógica e dizem respeito ao tipo de discurso retórico ou poético; entra na lógica somente o discurso *apofântico* ou declarativo)<sup>17</sup>.

A primeira distinção que se deve fazer dos juízos é entre *juízos afirmativos* e *juízos negativos*, dado, justamente, que julgar é *afirmar* ou *negar* algo de alguma coisa. (E dado que a toda afirmação de uma coisa opõe-se a sua negação, e entre afirmação e negação não há via média, então, necessariamente, ou uma ou outra é verdadeira)<sup>18</sup>.

Quanto ao que será chamado de “quantidade”, isto é, a extensão (maior ou menor universalidade do sujeito), os juízos são divididos em *universais*, se dizem respeito a um universal (por exemplo: “To-

---

16. Cf. *Sobre a interpretação*, caps. 1 e 9.

17. Cf. *Sobre a interpretação*, 4, 17 a 1-7.

18. Cf. *Sobre a interpretação*, 5-6.

dos os homens são brancos”; ou: “Nenhum homem é branco”), *individuais ou singulares* se dizem respeito a um indivíduo (por exemplo: “Sócrates é branco”, ou “Sócrates não é branco”). Ademais pode haver um juízo que diz respeito a um universal, mas não é universal, como no caso: “Um homem é branco” (ou “alguns homens são brancos” e os correspondentes negativos); esse juízo foi denominado *particular*. (Nos *Analíticos*, Aristóteles falará de juízos *indefiníveis*). Quanto às proposições contraditórias universais e às singulares, uma ou outra é sempre falsa; ao invés, as proposições particulares contraditórias podem ser verdadeiras juntas (um homem é branco, outro não é branco)<sup>19</sup>.

O *Sobre a Interpretação*, enfim, considera o *modo* como se afirma ou se nega algo de alguma coisa, portanto, a *modalidade* das proposições. Nós não só unimos um predicado com um sujeito e o separamos, dizendo é ou não é, mas às vezes especificamos também *de que modo* sujeito e predicado são unidos ou separados: de fato, uma coisa é dizer “tal sujeito *é* assim”, e outra coisa é dizer “tal sujeito *deve ser* assim”, e outra coisa ainda é dizer “tal sujeito *pode ser* assim” (Vejamos um exemplo particularmente iluminador: uma coisa é dizer “Deus *existe*”, outra coisa é dizer “Deus *deve existir*”, outra ainda “Deus *pode existir*”). Aristóteles reduz essas proposições que implicam necessidade e possibilidade à forma assertórica, e assim temos, para a necessidade, a proposição “A *é necessário* que seja B”, e para a possibilidade “A *é possível* que seja B”. As negações dessas proposições serão “A *não é necessário* que seja B”, e “A *não é possível* que seja B”. Ele, depois, desenvolve uma complexa série de considerações sobre essas proposições modais<sup>20</sup>.

Ao invés, não se pode dizer que ele tenha individuado a ulterior distinção do juízo *hipotético* e do *disjuntivo*.

## 5. O silogismo

Quando afirmamos ou negamos algo de alguma coisa, isto é, julgamos e formulamos proposições, nós ainda não raciocinamos. E

---

19. Cf. *Sobre a interpretação*, 7.

20. Cf. *Sobre a interpretação*, 9ss.

tampouco, obviamente, raciocinamos quando formulamos uma série de juízos e elencamos uma série de proposições desconexas entre si.

Raciocinamos quando passamos de juízos a juízos, de proposições a proposições *que têm entre si determinados nexos*, e são, de certo modo, *causas* umas das outras, umas antecedentes, outras conseqüentes. Não há raciocínio se não há esse nexo, essa conseqüencialidade. Ora, o *silogismo* é, precisamente, o raciocínio perfeito, isto é, o raciocínio no qual a conclusão a que chega é, efetivamente, a conseqüência que brota, com necessidade, do antecedente.

Em geral, num raciocínio perfeito, isto é, num silogismo, deve haver três proposições, das quais duas servem de antecedentes e são, portanto, chamadas *premissas*, e a terceira é a conseqüente, isto é, a conclusão que brota das premissas. No silogismo sempre entram três termos, dos quais um serve de gonzo que une os outros dois, como veremos.

Vejamos o exemplo clássico de silogismo:

Se todos os *homens* são *mortais*,  
e se *Sócrates* é *homem*,  
então *Sócrates* é *mortal*.

Como se vê, que *Sócrates seja mortal* é a conseqüência que brota necessariamente de ter estabelecido que *todo homem* é mortal e que *Sócrates* é *homem*, sendo “homem” o termo sobre o qual se apóia para concluir.

Compreende-se, assim, a célebre definição dada por Aristóteles:

Silogismo é um discurso (isto é, um raciocínio) no qual, postos alguns dados (isto é, premissas) segue necessariamente algo diferente deles, pelo simples fato de terem sido postos. E com a expressão “pelo simples fato de terem sido postos” entendo o que se segue por força deles e, ulteriormente, com a expressão “o que se segue por força deles”, entendo o fato de não precisar de nenhum termo estranho em acréscimo para que tenha lugar a necessidade<sup>21</sup>.

Comenta bem essa passagem um estudioso italiano: “O silogismo é, pois, caracterizado pelo fato de o conseqüente seguir-se necessariamente do antecedente, pelo simples fato de este ser posto. Neste

---

21. *Primeiros Analíticos*, A 1, 24 b 18-22.

sentido as premissas são causa, não da verdade ou da falsidade ou, em geral, do conteúdo, do conseqüente em si mesmo, mas da seqüência, de modo que, assumido o antecedente, não pode não seguir dele o conseqüente. As premissas silogísticas têm por isso valor de hipóteses e devem ser precedidas da conjunção ‘se’<sup>22</sup>. No silogismo está em causa a coerência do raciocínio, o conteúdo de verdade deve ficar fora de questão, e será chamado em causa, como veremos, sob outra perspectiva.

E agora voltemos ao exemplo do silogismo feito. A primeira das proposições chama-se *premissa maior*, a segunda, *premissa menor*, a terceira, *conclusão*. Os dois termos que são unidos na conclusão chamam-se, o primeiro (que é o sujeito, Sócrates) *extremo menor*, o segundo (que é o predicado, mortal) *extremo maior*. E porque esses termos estão unidos entre si através de outro termo, que dissemos servir de gonzo, esse é chamado o *termo médio*, ou seja, o termo que opera a mediação<sup>23</sup>.

Porém, Aristóteles não só estabeleceu o que é o silogismo, mas procedeu a uma série de complexas distinções das possíveis diferentes “figuras” dos silogismos e dos vários “modos” válidos de cada uma das figuras.

As diferentes figuras (*schémata*) do silogismo são determinadas pelas diferentes posições que o termo médio pode ocupar com relação aos extremos nas premissas. E como o médio *a*) pode ser sujeito na premissa maior, predicado na menor, *b*) ou pode ser predicado tanto na maior, como na menor, *c*) ou ainda pode ser sujeito em ambas as premissas, então *três serão as figuras possíveis do silogismo*. O exemplo que demos acima é da primeira figura, que é, segundo Aristóteles, a mais perfeita porque a mais natural, enquanto manifesta o processo de mediação do modo mais claro.

Mas como as proposições que servem de premissas podem variar pela “quantidade”, isto é, ser ou *universais* ou *particulares*, e pela “qualidade”, isto é, *afirmativas* ou *negativas*, então existirão múltiplas combinações possíveis para cada uma das figuras. Aristóteles, com análise exata, estabelece quais e quantas são essas possíveis

---

22. M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Florença 1965, p. 151.

23. Cf. *Primeiros Analíticos*, A 4.

combinações. São esses os “modos” do silogismo. As conclusões do Estagirita são as seguintes: existem quatro modos válidos da primeira figura, quatro da segunda e seis da terceira.

Das ulteriores distinções entre silogismos perfeitos e imperfeitos, do modo de reduzir os segundos aos primeiros, dos modos de reduzir os silogismos das outras três figuras aos da primeira, e das regras relativas à conversão das proposições para operar essas transformações, não é aqui o lugar de falar.

Nem é o caso de entrar nas questões da silogística *modal* afrontadas pelo Estagirita, isto é, as questões relativas aos silogismos que levam em conta a *modalidade* das proposições que servem de premissas (isto é, segundo sejam de *simples existência*, ou impliquem a modalidade da *necessidade*, ou a da *possibilidade*), com todas as possíveis combinações. Esta é a parte mais tumultuada e criticada da silogística aristotélica<sup>24</sup>.

Enfim, como Aristóteles não reconheceu as proposições *hipotéticas* e *disjuntivas*, não pôde fornecer uma doutrina do silogismo *hipotético* e *disjuntivo*.

## 6. O silogismo científico ou demonstração

O silogismo enquanto tal mostra a essência do raciocínio, a estrutura da inferência, *prescindindo do conteúdo de verdade das premissas* (e, portanto, das conclusões). O silogismo “científico” ou “demonstrativo”, ao contrário, diferencia-se do silogismo em geral justamente *porque diz respeito, além da correção formal da inferência, também ao valor de verdade das premissas* (e das conseqüências). Diz bem Mignucci: “O procedimento silogístico próprio da ciência chama-se demonstração; esta é um tipo particular de silogismo, que se diferencia dele, não pela *forma*, do contrário não poderia ser chamado propriamente silogismo, mas pelo *conteúdo* das premissas assumidas. Na demonstração, com efeito, as premissas devem ser sempre

---

24. Sobre todas estas questões aqui só acenadas, o leitor encontrará as necessárias explicações e aprofundamentos na Introdução e no comentário de Mignucci, já citado.

verdadeiras, enquanto não é necessário que isso se verifique no silogismo como tal, pois nesse último interessa determinar apenas se certo conseqüente procede ou não das premissas postas, pelo simples fato de serem postas, independentemente do valor de verdade que possam ter. Na demonstração, ao invés, sendo um procedimento que conduz à ciência do conseqüente, isto é, leva a saber se o conseqüente é verdadeiramente tal ou não, deve-se assumir um antecedente verdadeiro, dado que só do verdadeiro procede necessariamente o verdadeiro”<sup>25</sup>.

A ciência, além da *correção* do procedimento formal, implica a *verdade* do conteúdo das premissas.

Mas leiamos uma passagem dos *Segundos Analíticos* sobre este ponto fundamental, já parcialmente citada acima:

Afirmamos haver ciência de alguma coisa [...] quando conhecemos a causa em virtude da qual é a coisa, quando aquela é, justamente, a causa da coisa e não é possível que seja de outro modo [...]. Conseqüentemente é impossível que aquilo do qual há ciência em sentido próprio seja diferente de como é. Ora, se existe outro modo de ter ciência, nós falaremos em seguida [alusão ao saber intuitivo com o qual colhemos os primeiros princípios, como veremos abaixo]; por agora, digamos que ter ciência é *saber por demonstração*. Chamo demonstração o silogismo científico; chamo científico o silogismo com base no qual, pelo fato de possuí-lo, temos ciência. Então, se ter ciência é como dissemos [isto é, conhecer a causa], é necessário que a ciência demonstrativa proceda de prótases verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas, anteriores e causas das conclusões. Deste modo, com efeito, os princípios serão também pertinentes ao demonstrado. O silogismo, de fato, subsiste também sem essas conclusões, *enquanto a demonstração não pode subsistir sem elas, já que não produziria ciência*<sup>26</sup>.

A passagem revela, de maneira paradigmática, a idéia aristotélica de ciência. Ela é, fundamentalmente, um processo discursivo que tende a determinar o *porquê* ou a *causa*, e, das quatro causas que conhecemos, sobretudo a *causa formal* ou *essência*. Esta é, de fato, a causa fundamental, enquanto, exprimindo a essência ou natureza da coisa, representa precisamente aquele “meio” em virtude do qual

---

25. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, pp. 110s.

26. *Segundos Analíticos*, A 2, 71 b 9-25.

estabelecemos a necessária conexão de certas propriedades com determinado sujeito. Compreende-se, assim, o significado de uma célebre afirmação do Estagirita na *Metafísica*:

*Como nos silogismos*, assim o princípio de todos os processos de geração é a substância; de fato, os silogismos derivam da essência, e dela derivam também as gerações<sup>27</sup>.

A substância (ou essência, ou forma, ou *eidos*), que está no centro da metafísica e da física, está também no centro da teoria da ciência, isto é, de todo o sistema aristotélico. Enquanto o silogismo aristotélico, em geral, implica elevado grau de formalismo, o silogismo científico, isto é, a demonstração científica, *resulta praticamente ligada à concepção metafísica da substância*, e a ciência aristotélica pretende ser pesquisa da substância e de todos os nexos que ela implica. Este ponto de vista é notavelmente distante do que foi assumido pelas ciências exatas da era moderna.

A passagem que lemos revela, ademais, um segundo ponto fundamental, a saber, como devem ser as premissas do silogismo científico ou demonstração. Em primeiro lugar, devem ser *verdadeiras*, pelas razões que amplamente ilustramos; depois, devem ser *primeiras*, ou seja, não carentes por sua vez de ulteriores demonstrações, *mais conhecidas e anteriores*, ou seja, inteligíveis por si e claras, mais universais que as conclusões, e causas das conclusões, porque devem conter as suas razões.

E assim chegamos a um ponto delicadíssimo da doutrina aristotélica da ciência. De fato, surge o seguinte problema: *como conhecemos as premissas*? Certamente não através de ulteriores silogismos, porque assim iríamos ao infinito. É por outra via. Qual via?

## 7. O conhecimento imediato

O silogismo é um processo substancialmente *dedutivo*, enquanto extrai verdades particulares de verdades universais. Mas como se captam as verdades universais? Aristóteles fala de *indução* e de *intui-*

---

27. *Metafísica*, Z 9, 1034 a 30-32.

ção como processos em certo sentido opostos ao silogismo, mas sempre pressupostos pelo próprio silogismo.

A indução (ἐπαγωγή) é o procedimento através do qual se extrai o universal do particular. Embora Aristóteles, nos *Analíticos*<sup>28</sup>, tente mostrar que a própria indução pode ser silogisticamente tratada, não só não consegue, mas essa tentativa permanece totalmente isolada e, em geral, ele reconhece que a indução não é um raciocínio, mas um “ser conduzido” do particular ao universal por uma espécie de visão imediata ou intuição, ou como quer que se queira chamar esse conhecimento não-mediado, ou ainda, se se prefere, por um procedimento no qual o “meio”, em certo sentido, é dado pela experiência dos casos particulares (a indução é, substancialmente, o processo abstrativo)<sup>29</sup>.

A intuição é, ao invés, a captação pura dos primeiros princípios. Portanto, também Aristóteles admite o intelecto intuitivo. Lemos nos *Segundos Analíticos*:

Dado que dos hábitos racionais com os quais captamos a verdade, alguns são sempre verdadeiros, enquanto outros admitem o falso, como a opinião e o cálculo, enquanto o conhecimento científico e a intuição são sempre verdadeiros, e dado que nenhum outro gênero de conhecimento é *mais exato que o conhecimento científico, exceto a intuição*, e, por outro lado, os princípios são mais conhecidos que as demonstrações, e dado que todo conhecimento científico constitui-se de maneira argumentativa, não pode haver conhecimento científico dos princípios, e dado que não pode haver *nada mais verdadeiro que o conhecimento científico, exceto a intuição*, a intuição deve ter por objeto os princípios. Isso resulta na pesquisa, não só a quem faz essas considerações, mas também do fato de o princípio da demonstração não ser uma demonstração; conseqüentemente, princípio do conhecimento científico não é o conhecimento científico. Então, se não temos nenhum outro gênero de conhecimento verdadeiro além da ciência, *a intuição será princípio da ciência*. A intuição, então, pode ser considerada princípio do princípio, enquanto a ciência, no seu conjunto, é princípio com relação à totalidade do que é seu objeto<sup>30</sup>.

Como se vê, essa página dá razão à instância de fundo do platonismo: o conhecimento discursivo supõe um conhecimento não-

---

28. *Primeiros Analíticos*, B 23.

29. Ver as passagens indicadas por Bonitz, *Index Aristotelicus*, p. 264 a.

30. *Segundos Analíticos*, B 19, 100 b 5-17.



discursivo, a possibilidade do saber mediado supõe, necessariamente, um saber imediato.

## 8. Os princípios da demonstração

As premissas e os princípios da demonstração são captados ou por indução ou por intuição. Sobre isso deve-se notar que cada ciência assumirá, antes de tudo, premissas e princípios próprios, vale dizer, premissas e princípios peculiares a ela e somente a ela.

Em primeiro lugar, assumirá a existência do âmbito, ou melhor (em termos lógicos), a existência do *objeto* sobre o qual versarão todas as suas determinações, chamado por Aristóteles de *objeto-gênero*. Por exemplo, a aritmética assumirá a existência da unidade e do número; a geometria, a existência da grandeza espacial, e assim por diante; e cada uma das ciências caracterizará o seu objeto por via de *definição*.

Em segundo lugar, cada ciência definirá o significado de uma série de termos que lhe pertencem (a aritmética, por exemplo, definirá o significado de pares, ímpares, etc.; a geometria definirá o significado de mensurável, imensurável, etc.), mas *não* assumirá a *existência* desses, antes, a *demonstrará*, provando que se trata de *características* que competem ao seu objeto.

Em terceiro lugar, para poder fazer isso, as ciências deverão utilizar certos “axiomas”, ou seja, proposições verdadeiras, mas de uma verdade intuitiva, e *é por força desses princípios que se dá a demonstração*. Exemplo de axioma é: “Se de iguais tiram-se iguais, permanecem iguais”

Conclui Aristóteles:

Toda ciência demonstrativa é relativa a três elementos, ou seja, *ao que é dado como algo que é* (vale dizer, o *gênero do qual* a ciência considera as afecções por si [isto é, as características essenciais]), *aos axiomas chamados comuns*, sendo que dos primeiros deles procede-se nas demonstrações, e, enfim, *às afecções* cujos significados são assumidos<sup>31</sup>.

---

31. *Segundos Analíticos*, A 10, 76 b 11-16.

Entre os axiomas, há alguns que são “comuns” a mais de uma ciência (como o acima citado), outros a todas as ciências sem exceção, como o princípio de não-contradição (não se pode afirmar e negar do mesmo objeto, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, dois predicados contraditórios), e o princípio do terceiro excluído, estreitamente conexo ao de não-contradição (não é possível que exista um termo médio entre dois contraditórios). São os famosos princípios transcendentais, isto é, válidos para toda forma de pensamento enquanto tal (porque válidos para todo ente enquanto tal), conhecidos por si e, portanto, primeiros, sobre os quais Aristóteles, de maneira expressa e ampla, discute no célebre quarto livro da *Metafísica*. Eles são as condições incondicionadas de toda demonstração (e são, obviamente, indemonstráveis, porque toda forma de demonstração os pressupõe estruturalmente)<sup>32</sup>. O princípio de identidade, implícito na doutrina de Aristóteles, não é expressamente tematizado.

## 9. O silogismo dialético, os silogismos erísticos e os paralogismos

Vimos que a teoria do *silogismo em geral* refere-se à pura correção formal da inferência; a teoria do *silogismo científico* ou demonstração refere-se também ao conteúdo de verdade da inferência, que, como vimos, depende da verdade das premissas. Só existe silogismo científico quando as premissas são verdadeiras e têm as características acima examinadas. *Quando as premissas, em vez de verdadeiras, são simplesmente prováveis, isto é, fundadas na opinião, então ter-se-á o silogismo dialético*, que Aristóteles estuda nos *Tópicos*.

O objetivo desse tratado é perfeitamente explicado por Aristóteles como segue:

O fim que esse tratado se propõe é encontrar um método a partir do qual possa constituir, em torno a qualquer formulação de pesquisa proposta, silogismos que partam de elementos *fundados na opinião*, e a partir do qual não diga nada de contraditório com relação à tese que nós mesmos defende-

---

32. Ver *Metafísica*, G 3-8 e o nosso comentário, vol. I, pp. 329-357.

mos. Antes de tudo é preciso, então, dizer o que é um silogismo e as diferenças que distinguem a sua esfera, a fim de que possamos assumir o *silogismo dialético*: no presente tratado indagamos, de fato, este último. Silogismo é, propriamente, um discurso no qual, postos alguns elementos, resulta necessariamente, através dos elementos estabelecidos, algo diferente deles. Tem-se assim, de um lado, demonstração, quando o silogismo é constituído e deriva de elementos verdadeiros e primeiros, ou de elementos tais que assumam o princípio do conhecimento que lhes diz respeito através de certos elementos verdadeiros e primeiros. *Dialético é, por outro lado, o silogismo que conclui de elementos fundados na opinião*. Elementos verdadeiros e primeiros são, ademais, os que tiram a sua credibilidade, não de outros elementos, mas de si próprios: diante dos princípios das ciências, não é necessário buscar ulteriormente o porquê, e é preciso, ao invés, que cada princípio seja por si mesmo digno de fé. *Fundados na opinião são, ao contrário, os elementos que se mostram aceitáveis a todos, ou à grande maioria, ou aos sábios, e entre esses, ou a todos, ou à maioria deles, ou aos especialmente célebres e ilustres*<sup>33</sup>.

O silogismo dialético, segundo Aristóteles, serve para tornar-nos capazes de discutir e, em particular, individuar, quando discutimos com as pessoas comuns ou com as pessoas cultas, quais são os seus pontos de partida e o que, nas suas conclusões, concorda ou não com eles, não a partir de pontos de vista estranhos a eles, mas no seu próprio ponto de vista: ensina-nos a discutir com os outros, fornecendo-nos os instrumentos para sintonizar com eles. Ademais, serve à ciência, não só para debater corretamente os prós e os contras das várias questões, mas para acertar os primeiros princípios que, como sabemos, sendo silogisticamente irredutíveis, só podem ser captados indutiva ou intuitivamente; mas tanto a indução como a justificação de uma intuição supõem uma discussão com as opiniões da maioria ou dos sábios:

Este tratado — diz Aristóteles — é também útil com relação aos primeiros dentre os elementos que dizem respeito a cada ciência. Partindo, de fato, dos princípios próprios da ciência em exame, é impossível dizer qualquer coisa a respeito dos próprios princípios, pois estes são os primeiros dentre todos os elementos, *e é assim necessário penetrá-los através dos elementos fundados sobre a opinião, que dizem respeito a cada objeto*. Esta, ademais,

---

33. Tópicos, A 1, 100 a 18-b 23.

é a atividade própria da dialética ou, pelo menos, aquela que mais lhe convém: sendo, com efeito, empenhada na pesquisa, ela remete aos primeiros princípios de todas as ciências<sup>34</sup>.

Com bem se vê, em Aristóteles, “dialética” assume um significado muito diferente do que em Platão (ou, se se quer, mantém o significado mais frágil e menos específico que tinha em Platão, dado que, para ele, dialética era especialmente a ciência das relações entre as Idéias). Mas os *Tópicos* não aprofundam esse segundo ponto, limitando-se, prioritariamente, ao primeiro e, por consequência, aproximando-se muito da retórica<sup>35</sup>.

O termo “tópicos” (topoi) significa *lugares* e indica, metaforicamente, os quadros ideais nos quais entram e, portanto, dos quais se extraem os argumentos, como *sedes et quasi domicilia argumentorum*, como dirá Cícero<sup>36</sup>.

Os *Tópicos* descrevem assim os “arquivos dos quais o raciocínio dialético deve extrair os seus argumentos”, como bem disse Ross, o qual, justamente assim avalia esta obra aristotélica, que é, certamente, a menos estimulante dentre as que compõem o *Organon*: “A discussão pertence a um superado modo de pensar; é um dos últimos esforços do movimento do espírito grego em direção de uma cultura geral, que tenta discutir qualquer objeto sem estudar-lhe os apropriados princípios primeiros, conhecido com o nome de movimento sofístico. O que distingue Aristóteles [i.é, por aquilo que ele diz nos *Tópicos*] dos sofistas, pelo menos segundo o modo como estes nos são apresentados por ele e por Platão, é que o seu objetivo não consiste em ajudar os seus ouvintes e leitores a alcançar o lucro e a glória com uma falsa aparência de sapiência, mas consiste em discutir as questões do modo mais sensato possível sem um conhecimento especial. Mas ele mesmo mostrou uma via melhor, a via da ciência. Foram os seus *Analíticos* que puseram fora de moda os seus *Tópicos*”<sup>37</sup>.

---

34. *Tópicos*, A 2, 101 a 36-b 4.

35. Para uma exata exposição da “dialética” aristotélica cf. C. A. Viano, *La logica di Aristotele*, Turim 1955, cap. IV, *passim*.

36. Cícero, *De oratore*, 2, 39, 162 (cf. Aristóteles, *Tópicos*, H, *in fine*).

37. Ross, *Aristotele*, pp. 86s.

Enfim, um silogismo, além de premissas fundadas sobre a opinião, pode derivar de premissas que *parecem* fundadas sobre a opinião (mas, na realidade, não o são), e tem-se então o silogismo *erístico*. E dá-se também o caso de certos silogismos que *só são tais na aparência e parecem concluir, mas na realidade só concluem por causa de algum erro*, e tem-se então os *paralogismos*, ou seja, os *raciocínios errados*. Ora, as *Refutações Sofísticas* (que também são consideradas como o nono livro dos *Tópicos*<sup>38</sup>) estudam exatamente as refutações (*élenchos* quer dizer, justamente, refutação) sofísticas, ou seja, falaciosas. (Como vimos no primeiro volume, os sofistas eram normalmente identificados com a pior parte deles, isto é, com os eristas, que não visavam senão refutar o interlocutor com argumentações capciosas). A refutação correta é um silogismo cuja conclusão contradiz a conclusão do adversário; as refutações dos sofistas, ao invés (e, em geral, as suas argumentações), eram tais que *pareciam* corretas, mas na realidade não eram, e valiam-se de uma série de artifícios para enganar os não-especialistas. As *Refutações Sofísticas* estudam todos os ramos desses possíveis enganos com notável perspicácia, e estudam os paralogismos mais característicos que os possibilitam.

## 10. A lógica e a realidade

Estudiosos disseram e repetiram, que a lógica aristotélica é, de algum modo, defasada com relação ao real: a lógica, com efeito, refere-se ao *universal*, a realidade, ao invés, é *individual e particular*; o universal não é real, o real não é passível de ser submetido à lógica. Se fosse assim, o real escaparia por inteiro às malhas da lógica. Na verdade, não é assim; de fato, tal interpretação supõe que a aristotélica *substância primeira* seja o indivíduo empírico, o que não é verdade, como bem sabemos. O indivíduo é *composto* de matéria e forma. E se, num sentido, substância é o *composto*, em sentido mais forte (em sentido propriamente ontológico e metafísico e, portanto, primário) *substância é a forma ou a essência que determina a matéria*<sup>39</sup>. O

---

38. Cf. *supra*, a nota 10.

39. In *Metafísica*, Z 7, 1032 b 1ss. Aristóteles diz, sem meios termos: "Chamo 'forma' (*eidós*) a essência de cada coisa e a *substância primeira*"

*composto* é um τόδε τι, isto é, *algo empiricamente determinado*, mas também a forma é um τόδε τι, vale dizer, *algo inteligivelmente determinado*. Enquanto captada pelo pensamento, ela *torna-se* universal, no sentido em que, de estrutura ontológica determinante de uma coisa, torna-se conceito captado como capaz de referir-se a uma pluralidade de coisas e, portanto, capaz de predicar-se de vários sujeitos (de todos os que têm aquela estrutura). A forma ontológica torna-se, assim, *espécie* lógica.

As ulteriores operações mentais, analisando as formas, descobrem estruturais possibilidades de compreendê-las em gêneros. Estes representam universais mais amplos e são como uma matéria lógica ou inteligível da qual a forma é especificação, e eles ampliam-se sucessivamente em universalidade até as categorias (gêneros supremos). E acima das categorias o pensamento ainda descobre um universal que não é mais dado por um gênero, mas por uma relação analógica: tais são o *ser* e o *uno*. Mas essas operações do pensamento não têm valor meramente nominal, porque são fundadas sobre a própria estrutura do real, que é uma estrutura *eidética*, como vimos de modo preciso na metafísica<sup>40</sup>.

Como é sabido, Kant sustentou que a lógica aristotélica (entendida como lógica puramente formal) era perfeita. Depois das descobertas da lógica simbólica, ninguém mais pode repetir esse juízo, pois a aplicação de símbolos tornou muito mais ágil o cálculo lógico e modificou muitas coisas. Ademais, é bem difícil afirmar que o silogismo seja a forma própria de qualquer mediação e de qualquer inferência, como acreditava Aristóteles. Mas, quaisquer que tenham sido ou possam ser as objeções levantadas contra a lógica aristotélica, e por tudo o que de verdadeiro possa haver nas instâncias que vão do *Novo Organon* de Bacon ao *Sistema de lógica* de Stuart Mill, assim como nas instâncias que vão da lógica transcendental kantiana à

---

40. Remetemos, para todos os oportunos aprofundamentos, ao nosso comentário ao livro Z da *Metafísica*; o livro Z é verdadeiramente essencial para compreender todo o pensamento aristotélico. A lógica (assim como qualquer outro ramo da especulação aristotélica) não se compreende senão sobre a base da doutrina da substância-forma, tal como vem exposta naquele livro.

hegeliana lógica da razão (lógica do infinito) ou, enfim, nas instâncias lógicas das metodologias das ciências modernas, contudo, é certo que a lógica ocidental, no seu complexo, tem raízes no *Organon* de Aristóteles, o qual, como dizíamos acima, continua sendo uma pedra miliar na história do pensamento ocidental.

## II. A RETÓRICA

### 1. A gênese platônica da retórica aristotélica

As pesquisas sobre a retórica têm uma considerável história anterior a Aristóteles, desde Górgias (o primeiro a tentar uma definição e uma exploração teórica da mesma) até Platão (que, depois de tê-la condenado decididamente, como vimos, tentou em seguida uma parcial recuperação). Foi justamente em temas de retórica que, como sabemos, Aristóteles lançou-se como escritor, compondo e publicando o *Grilo* (que logo lhe valeu, por parte de Platão, o encargo de dar lições sobre essa matéria no âmbito da Academia). No *Grilo*, Aristóteles tomava posição contra Isócrates e contra a retórica isocrática, defendia o ideal filosófico da paidéia platônica e parecia acolher a perspectiva que o próprio Platão expressara sobre a retórica, sobretudo no *Fedro*<sup>1</sup>.

Também no tratado de *Retórica*, o Estagirita mantém aquela concepção de fundo. A retórica, para ser autêntica, não pode ser separada do verdadeiro e do justo, e não pode fundar-se sobre a moção dos sentimentos. O retórico deve conhecer as coisas sobre as quais quer convencer, assim como deve conhecer a alma dos ouvintes na qual deve introduzir a persuasão. Em suma, a verdadeira arte retórica deve pressupor os valores teóricos e morais, e, em última instância, deve fundar-se sobre eles.

Há tempos os estudiosos deram-se conta (e isso, a nosso ver, é uma particular confirmação da interpretação geral de Aristóteles que apresentamos) de que a retórica aristotélica “pode ser considerada como tendo o propósito de realizar o ideal exposto por Platão no *Fedro*”<sup>2</sup>. Com efeito, do começo ao fim do seu tratado, o Estagirita mostra-se firmemente convencido de que a retórica não pode e não deve estar senão a serviço dos valores do verdadeiro, do justo e do bom. Ele escreve expressamente:

---

1. Para uma reconstrução do *Grilo* ver Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, pp. 159ss.

2. Gomperz, *Pensatori greci*, IV, p. 617.



A retórica é útil porque, por natureza, a verdade e a justiça são mais fortes do que os seus contrários, de modo que se os juízos não ocorrem como deveriam, é porque, necessariamente, são inferiores a eles<sup>3</sup>.

Mas vejamos, em particular, a natureza, as características peculiares e os fins específicos da retórica.

## **2. A definição da retórica e as suas relações com a dialética, com a ética e com a política**

Aristóteles, assim como Platão, permanece perfeitamente persuadido, em primeiro lugar, de que a retórica não tem a tarefa de *ensinar* e de *admoestar* sobre a verdade ou os valores ético-políticos em geral, nem sobre a verdade ou os valores particulares: essa é, de fato, tarefa própria da filosofia, de um lado, e das ciências e artes particulares, de outro. O objetivo da retórica é “persuadir” ou, mais exatamente, *descobrir os modos de persuadir em geral e sobre quaisquer argumentos*. Escreve o Estagirita:

Definimos, pois, a retórica como a faculdade de descobrir em todo assunto o que é capaz de persuadir. Esta, com efeito, não é a função de nenhuma arte; cada uma das artes tem em vista o ensinamento e a persuasão sobre o próprio objeto: a medicina, sobre os casos de saúde e de enfermidade, a geometria sobre as variações que ocorrem nas grandezas, a aritmética, sobre os números, e de modo semelhante as outras ciências. A retórica, ao invés, parece poder descobrir o que persuade, por assim dizer, sobre qualquer assunto dado<sup>4</sup>.

A retórica é, pois, uma espécie de metodologia da persuasão, uma arte que analisa e define os procedimentos com os quais o homem busca convencer os outros homens e individua as estruturas fundamentais da persuasão. *Sob o aspecto formal*, a retórica apresenta analogias com a lógica, que estuda as estruturas do pensar e do raciocinar, e, em particular, apresenta analogias com a parte da lógica que Aristóteles chama “dialética” De fato, como vimos, a dialética

---

3. *Retórica*, A 1, 1355 a 20-23.

4. *Retórica*, A 2, 1355 b 26-34.

estuda as estruturas do pensar e do raciocinar que procedem, não de elementos fundados cientificamente, mas de elementos *fundados sobre a opinião*, ou seja, os elementos que se mostram *aceitáveis a todos ou à grande maioria dos homens*. Analogamente a retórica estuda os procedimentos com os quais os homens aconselham, acusam, defendem-se, elogiam (estas, com efeito, são todas atividades específicas da persuasão) em geral, não procedendo de conhecimentos científicos, mas de opiniões prováveis.

Se, porém, do ponto de vista da forma, a retórica assemelha-se à dialética, *do ponto de vista do conteúdo*, ao invés, assemelha-se à ética e à política. Com efeito, se é verdade que ela, por si, refere-se à estrutura da persuasão em geral, é também verdade que os homens exercem as suas atividades de persuasão sobretudo nos tribunais (para acusar ou defender), nas assembléias (para aconselhar e fazer adotar determinadas deliberações) e, em geral, para louvar ou lastimar (sobre o bem e o mal, sobre a virtude e o vício); ora, tudo isso, como é evidente, tem a ver com a ética e com a política.

Em conclusão, diremos que a retórica é o correlativo analógico ou equivalente da dialética, *se consideramos a sua base teórica*, ou seja, o seu procedimento formal; ela é, ao invés, estritamente ligada à ética e à política (e, em parte, à psicologia), *se consideramos a sua esfera de aplicação*.

Portanto, Aristóteles pode, corretamente, concluir que:

A retórica é como um ramo da dialética e da ciência dos costumes, que se denomina, justamente, política<sup>5</sup>.

### 3. Os diferentes argumentos de persuasão

A distinção entre o aspecto *formal* e o aspecto *do conteúdo* da retórica, além de ser importante para a compreensão das relações da retórica com a dialética, de um lado, com as ciências ético-políticas, de outro, é fundamental para compreender todo o tratamento aristotélico da retórica e a mobilidade com a qual ela passa de um plano ao outro,

---

5. *Retórica*, A 2, 1356 a 25-27.

assim como os diferentes modos em que se cruzam considerações metodológicas, ético-políticas e, também, psicológicas.

Referindo-se ao aspecto formal da retórica, Aristóteles distingue, antes de tudo, os argumentos persuasivos *não-técnicos* dos argumentos *técnicos*. As argumentações não-técnicas (o texto das leis, os testemunhos, as convenções, as declarações sob tortura, os juramentos) são dadas de antemão, e não nos compete buscá-las (podemos servir-nos delas, sem ter necessidade de descobri-las)<sup>6</sup>. Ao contrário, as argumentações técnicas são específicas do retórico, e são de três espécies, segundo a) refiram-se ao orador e visem dar-lhe credibilidade, b) ou tendam a dispor o ânimo do ouvinte a deixar-se convencer, apoiando-se sobre as emoções, c) ou visem à intrínseca validade e eficácia da própria argumentação. Eis como Aristóteles motiva essa distinção:

Três são as espécies de argumentações fornecidas pelo discurso: a) umas residem no caráter do orador, b) outras em dispor o ouvinte de determinada maneira, c) as outras, enfim, no próprio discurso, através da demonstração ou da aparência de demonstração.

a) As argumentações baseadas no caráter ocorrem quando o discurso é dito de maneira a tornar digno de fé o orador; de fato, nós acreditamos, e tanto mais facilmente, nas pessoas honestas quanto às questões gerais, e acreditamos nelas totalmente quanto às questões que não comportam certeza, mas opinião. Mas é preciso que essa confiança venha do discurso e não de uma opinião pré-constituída sobre o caráter do orador [...].

b) As argumentações baseadas nos ouvintes ocorrem quando estes são conduzidos pelo discurso a uma paixão; de fato, não pronunciamos um juízo da mesma maneira se estamos entristecidos ou contentes, ou em amizade ou em ódio [...].

c) Ocorrem argumentos baseados no discurso, quando mostramos o verdadeiro ou o verdadeiro aparente a partir do que cada argumento oferece de persuasivo<sup>7</sup>.

Ora, os desenvolvimentos dos retóricos escassamente atenderam ao primeiro ponto e, até mesmo, ignoraram o último, concentrando toda a atenção sobre o segundo, ou seja, sobre a moção dos sentimen-

---

6. Cf. *Retórica*, A 2, 1355 b 35ss.; A 15, 1375 a 22ss.

7. *Retórica*, A 2, 1356 a 1-20.

tos. Aristóteles, ao invés, desenvolve o seu tratamento em todas as três direções, destacando a terceira como a mais válida.

Com relação ao primeiro ponto, o caráter do orador, o Estagirita observa que, para ser digno de fé e persuasivo, um orador deve ser ou mostrar-se dotado dessas três qualidades: sabedoria, honestidade, benevolência. De fato, os oradores podem errar ao falar sobre algo e ao aconselhá-lo, ou por falta de sabedoria, ou porque, mesmo sabendo o que seria oportuno aconselhar, não o aconselham por desonestidade, ou, enfim, porque, mesmo sabendo o que deveria ser aconselhado e mesmo sendo honestos, não têm benevolência por aqueles com quem falam. Os meios que lhes permitam mostrar-se com tais qualidades devem ser extraídos da ética, à qual Aristóteles remete<sup>8</sup>.

O segundo ponto, ao invés, é aprofundado mediante uma análise fenomenológica, muito rica e viva, das emoções e das paixões que comumente se encontram nos ouvintes. Conforme o estado de ânimo no qual se encontra o ouvinte, ele julga de modo diferente as mesmas coisas e, por isso, um conhecimento da psicologia das paixões (isto é, o conhecimento da alma humana que, já no *Fedro*, Platão punha como um dos fundamentos da verdadeira retórica<sup>9</sup>) é indispensável ao orador. Esta parte da *Retórica*, que se dedica não só à análise das paixões individuais, mas à descrição das características psíquicas das diferentes idades da vida humana (juventude, maturidade e velhice), e até mesmo à determinação das diferentes disposições de ânimo ligadas às características provenientes dos diferentes bens de fortuna (ou seja, à determinação das diferentes psicologias dos ricos, dos nobres e dos poderosos), revela um conhecimento verdadeiramente surpreendente dos homens<sup>10</sup>.

O terceiro ponto refere-se às argumentações lógicas, e é o que, como já dissemos, Aristóteles considera mais importante e mais novo. Este é também o mais técnico, e é o que leva a retórica a conjugar-se com a dialética, como agora veremos.

---

8. *Retórica*, B 4, 1378 a 5ss.

9. Cf. Platão, *Fedro*, 270 a ss.

10. Cf. *Retórica*, B 2-17.

#### 4. O entimema, o exemplo e as premissas do silogismo retórico

Como já vimos acima, a retórica não *ensina*, pois isso é tarefa da ciência, e a maior parte dos homens não é capaz de seguir o raciocínio científico. As argumentações que a retórica oferece deverão partir, não das premissas originais das quais parte a demonstração científica, mas das *convicções comumente admitidas* das quais também parte a dialética. Ademais, a retórica não decomporá, na sua demonstração, as várias passagens através das quais o ouvinte comum se perderia, mas extrairá rapidamente as conclusões das premissas, saltando, justamente, a mediação lógica, pelas razões ditas. Esse tipo de raciocínio, ou silogismo retórico, chama-se “entimema”. O entimema é, pois, um silogismo que parte de premissas prováveis (das convicções comuns e não dos princípios primeiros), é conciso e não desenvolvido nas várias passagens. Além do entimema, a retórica vale-se do “exemplo”, que não implica mediação lógica de qualquer gênero, mas torna imediatamente evidente o que se quer provar. Como o entimema retórico corresponde ao silogismo, assim o *exemplo* retórico corresponde à *indução* lógica, enquanto responde a uma função perfeitamente análoga.

Eis algumas passagens significativas, que ilustram com muita clareza esses conceitos:

Como é evidente que o método técnico refere-se à argumentação e a argumentação é uma demonstração (de fato, acreditamos sobretudo no que consideramos demonstrado), e como a demonstração retórica é o entimema, e este é, em geral, a mais importante das argumentações, e como o entimema é um determinado tipo de silogismo, e o estudo de todo silogismo é tarefa da dialética, de toda ela ou de parte dela, então é evidente que quem melhor puder conhecer de onde e como gera-se o silogismo, este será o maior especialista em entimemas, desde que conheça também os argumentos sobre os quais desenvolvem-se os entimemas e as suas diferenças relativamente aos silogismos lógicos. É, de fato, tarefa da mesma faculdade discernir o verdadeiro e o que é semelhante ao verdadeiro; ademais, os homens são suficientemente dotados para o verdadeiro e alcançam na maioria dos casos a verdade: portanto, visar à probabilidade e visar à verdade pertencem à mesma disposição<sup>11</sup>.

---

11. *Retórica*, A 1, 1355 a 3-18.

Quanto às argumentações que se fazem através de demonstração ou de aparência de demonstração, assim como na dialética existem a indução, o silogismo e o silogismo aparente, também aqui acontece de maneira semelhante; de fato, o exemplo é uma indução, o entimema, um silogismo [o entimema aparente, um silogismo aparente]. Chamo entimema o silogismo retórico, chamo exemplo a indução retórica. *Todos os oradores fornecem as provas através da demonstração, ou através de exemplos ou de entimemas, e nada mais além desses*; por isso, se em geral é necessário que se demonstre qualquer coisa, ou pelo silogismo ou pela indução (isso resulta evidente pelos *Analíticos*<sup>12</sup>), é necessário que cada um desses dois métodos seja igual em ambas as artes. A diferença entre o exemplo e o entimema é esclarecida nos *Tópicos* (lá, de fato, falou-se anteriormente do silogismo e da indução)<sup>13</sup>. A demonstração de que uma coisa é de certo modo, partindo de muitos casos semelhantes, nos *Tópicos* é indução e aqui exemplo; ao invés, quando, a partir de certas premissas, resulta algo diferente e ulterior pelo fato de as premissas serem tais, seja universalmente, seja na maioria dos casos, isto nos *Tópicos* é silogismo e aqui é entimema<sup>14</sup>.

Dos argumentos suscetíveis de silogismos e de inferências, alguns são extraídos de proposições já anteriormente deduzidas por silogismo, outros, ao invés, de proposições não deduzidas silogisticamente, mas que precisam do silogismo por não serem de opinião comum. Os primeiros não são fáceis de seguir pela extensão da dedução (no caso em que o juiz seja um homem simples); os outros argumentos, ao contrário, não são persuasivos por serem extraídos de proposições sobre as quais não se está de acordo e por não serem de opinião comum; por isso é necessário que o entimema e o exemplo sejam sobre questões que podem, na maioria dos casos, ser de diferentes modos, e que o exemplo seja uma indução, e o entimema, um silogismo extraído de poucas proposições, normalmente menos numerosas do que aquelas das quais se extrai o silogismo da primeira figura. Se, depois, uma dessas é conhecida, não é necessário nem mesmo enunciar-la [...] <sup>15</sup>.

## 5. Os três gêneros de retórica

Se passamos das considerações relativas à forma do discurso retórico às considerações relativas ao seu conteúdo, é preciso distin-

---

12. Cf. *Primeiros Analíticos*, B 23 e *Segundos Analíticos*, A 1.

13. Cf. *Tópicos*, A 1, 100 a 25ss.; A 12, 105 a 13ss.

14. *Retórica*, A 2, 1356 a 35-b 17.

15. *Retórica*, A 2, 1357 a 7-18.

guir *três gêneros diferentes de retórica*. O discurso retórico, com efeito, *a)* pode ser dirigido, nas assembléias políticas, *aos próprios membros das assembléias*, para induzi-los a tomar determinadas deliberações; *b)* ou pode ser dirigido, nos tribunais, *aos juízes*, para induzi-los a julgar de determinado modo; *c)* enfim, pode ser dirigido a *simples espectadores* e ouvintes, para celebrar determinados atos ou eventos. Tem-se, assim, três gêneros de retórica: o *deliberativo*, o *judiciário* e o *epidíctico* (celebrativo).

Próprio da retórica deliberativa é *aconselhar* sobre o *futuro* (em toda assembléia política delibera-se sobre coisas relativas ao futuro e, em geral, quem aconselha ou desaconselha só pode referir-se ao futuro). Próprio da retórica judiciária é, ao invés, *defender* ou *acusar*, com referência a atos ou circunstâncias *passados* (para demonstrar que tais atos e circunstâncias não aconteceram ou aconteceram contra o que é estabelecido pela lei). Enfim, próprio da retórica epidíctica ou celebrativa é *elogiar* ou *lastimar*, em geral, fatos ou eventos *presentes* (para convencer de que são dignos de louvor ou de lástima)<sup>16</sup>.

Essa distinção dos três gêneros de retórica, além da diferença dos três gêneros de ouvintes aos quais se dirige (o membro da assembléia, o juiz do tribunal e o ouvinte comum), além da diferença dos atos com os quais se envolve (aconselhar-desaconselhar, defender-acusar, elogiar-lastimar) e além da diferença dos tempos que pressupõe (futuro, passado, presente), implica uma diferença bem precisa dos fins que cada um dos gêneros persegue em particular. Olhando bem (como algum estudioso não deixou de observar<sup>17</sup>), a verdadeira motivação da diversidade dos gêneros de retórica é de caráter axiológico: a retórica deliberativa tem como fim o valor do *útil*, a retórica judiciária tem como fim o valor do *justo* e a retórica celebrativa tem como fim o valor do *belo-bom*. Também desse ponto de vista são, portanto, inegáveis as raízes metafísicas da retórica aristotélica e as suas instâncias tipicamente platônicas. De resto, eis um texto muito eloquente sobre o tema:

---

16. Cf. *Retórica*, A 3, 1358 a 36ss.

17. Cf. por exemplo O. Kraus, *Neue Studien zur aristotelischen Rhetorik*, Aia 1907.

Cada um desses gêneros tem um fim diferente; e sendo três os gêneros, existem três fins. O aconselhar tem como fim o *útil e o nocivo*: quem, de fato, aconselha algo, recomenda-o como *melhor*, quem desaconselha considera-o *pior*, e somando-se a esse fim, ele acrescenta depois, como apoio, outros, tais como o justo ou o injusto, o belo ou o feio. Os contendores em juízo têm por fim o *justo e o injusto*; também esses acrescentam outros fins como apoio a este. Ao invés, os que louvam e lastimam têm como fim o *belo e o feio* [em sentido ético]; também eles referem a este os outros fins<sup>18</sup>.

Naturalmente, cada um desses três gêneros de retórica possui argumentações peculiares, que partem de premissas igualmente peculiares; Aristóteles tem o cuidado de ilustrá-los de modo pormenorizado com amplas referências à ética e à política, buscando dar um quadro o mais exaustivo possível sobre o que deve conhecer, tanto o orador político, como o judiciário e o que pretende fazer discursos celebrativos, em vista de alcançar adequadamente o objetivo de cada um e a fim de ser perfeitamente persuasivo<sup>19</sup>.

## 6. A tópica da retórica

Voltemos agora ao *aspecto formal* da retórica e à sua *estrutura lógica*, para concluir. Vimos que a retórica é, substancialmente, aparentada com a dialética, enquanto os seus raciocínios partem de premissas prováveis e verossímeis (a retórica difere da dialética apenas porque tende a *persuadir* e deve levar o ouvinte a um juízo, justamente mediante a persuasão). Vimos, ademais, que o exemplo e o entimema são os procedimentos indutivos e dedutivos próprios da retórica. Aristóteles esclarece ulteriormente que o exemplo pode ser extraído de fatos verdadeiramente acontecidos, ou inventados; nesse último caso constitui uma parábola (como, por exemplo, nos discursos socráticos) ou uma fábula (como, por exemplo, as de Esopo)<sup>20</sup>. A máxima ou sentença, tão cara à sabedoria grega (recorde-se a importância das sentenças atribuídas aos sete sábios)<sup>21</sup>, é uma premissa ou

---

18. *Retórica*, A 3, 1358 b 20-29.

19. Cf. *Retórica*, A 4-14.

20. Cf. *Retórica*, B 20.

21. Ver o vol. I, pp. 183-185ss.



uma conclusão de um entimema ou até mesmo um entimema, conforme o modo segundo o qual é formulada (se se inclui na máxima a razão do que se afirma tem-se um verdadeiro entimema)<sup>22</sup>.

O entimema, como o silogismo, pode ser, ademais, demonstrativo ou confutativo: o entimema demonstrativo é o que conclui de premissas sobre as quais o orador e os ouvintes estão de acordo, o confutativo é o que extrai conclusões discordantes das do adversário<sup>23</sup>.

Dos entimemas formalmente considerados, ou seja, prescindindo do seu conteúdo específico, é possível indicar alguns focos gerais dos quais derivam (ou aos quais se referem); trata-se dos assim chamados *topoi*, ou “lugares” gerais dos quais eles podem partir (ou aos quais eles podem sistematicamente remeter). O Estagirita explica que os *topoi* fundamentais da retórica são quatro: a) o lugar do *possível* e do *impossível*, b) o *futuro*, c) o *passado* e d) a *grandeza*. Eis o texto aristotélico que enuncia esses “lugares”.

Todos os que falam [...] devem usar nos discursos o lugar do *possível* e do *impossível*, e buscar demonstrar que uma coisa *acontecerá* ou que *aconteceu*. Ademais, um lugar-comum a todos os discursos é a *grandeza*: todos servem-se da diminuição ou da ampliação quando aconselham, louvam, lastimam, acusam ou defendem [...]. Entre os lugares comuns, a ampliação é o mais próprio ao gênero epidíctico [...]; o passado, ao gênero judiciário (pois aqui o juízo se dá sobre ele); o possível e o futuro, ao gênero deliberativo<sup>24</sup>.

Exemplifiquemos em que sentido o possível-impossível é lugar ou foco de entimemas. Se é possível que exista ou que tenha existido uma coisa contrária a outra, deverá ser possível também o seu contrário: por exemplo, se é possível que um homem seja curado, deve também ser possível que (antes) tenha estado doente. Se é possível algo mais difícil, é possível algo mais fácil. Se é possível uma coisa ou ação na sua qualidade mais excelente, é também possível a mesma coisa ou ação na sua qualidade normal.

E eis algumas exemplificações que entram no “lugar do passado”: se ocorreu o que, por natureza, é menos idôneo, pode também

---

22. Cf. *Retórica*, B 21.

23. Cf. *Retórica*, B 22, 1396 b 23ss.

24. *Retórica*, B 18, 1391 b 27-1392 a 7.

ocorrer o que, por natureza, é mais idôneo; se ocorreu o que costuma ser posterior, ocorreu também o anterior (se se esqueceu de alguma coisa, antes devia-se sabê-la).

Análogos exemplos ilustram o lugar do futuro: se aconteceram coisas que, pela sua natureza, devem preceder a outras, é verossímil que aconteçam também essas outras (se o tempo está carregado, é verossímil que chova); se ocorreu o que é finalizado a outro, é verossímil que ocorra também esse outro (se estão feitos os fundamentos de uma casa, é verossímil que se faça a casa).

Enfim, para obter o seu objetivo, o orador costuma *engrandecer* e *diminuir* a importância de fatos e ações que têm relação com o útil, o justo e o belo, conforme os casos e os gêneros de oratória<sup>25</sup>.

A esta tópica geral, Aristóteles faz seguir uma tópica particular do entimema verdadeiro e do entimema aparente (assim como, na dialética, tratou de todos os enganos sobre os quais se fundam os silogismos aparentes). É uma parte extremamente técnica, porém interessante<sup>26</sup>.

## 7. Conclusões sobre a *Retórica*

O último livro da *Retórica* trata questões particulares de estilo e de composição e afronta problemas que, por mais interessantes que sejam, pertencem mais ao âmbito da crítica literária e da lingüística que ao da filosofia.

Queremos, contudo, dar um breve juízo avaliativo sobre a retórica.

Depois do grande sucesso que conheceu na antigüidade, pouco a pouco a retórica foi condenada ao declínio nos tempos modernos. Quais são as razões desse declínio? Eis os juízos de dois conhecidos aristotelistas ingleses. Escreve Ross: “Se a *Retórica* tem agora menos vida que a maior parte das outras obras aristotélicas, é porque, hoje em dia, os oradores são, justamente, propensos a confiar mais no

---

25. Cf. *Retórica*, B 19.

26. Cf. *Retórica*, B 23-26. Sobre o tema cf. A. Russo, *La filosofia della retorica in Aristotele*, Nápoles 1962, pp. 111ss.

talento natural e na experiência, que na instrução, e os ouvintes, porquanto sejam, como sempre, facilmente arrastados pela retórica, normalmente envergonham-se disso, e não estão muito interessados em conhecer o artifício”<sup>27</sup>. Por sua vez, escreve J. D. Allan: “A retórica, por tanto tempo elemento importante na educação do homem culto, praticamente desapareceu hoje em dia dos nossos programas escolares. É difícil dizer se ela desapareceu também da vida moderna ou se se transformou apenas numa disciplina muito mais especializada. Pensamos que é tarefa do crítico literário codificar concretamente as regras de bem escrever sobre qualquer assunto (o que corresponde ao livro III da *Retórica* de Aristóteles). Não existe, ao invés, técnica *geral* que seja comum ao advogado e ao docente universitário, ao comerciante e ao pregador; e parte do empenho dos antigos retóricos dir-se-ia hoje próprio da publicidade e da propaganda, artes que, lamentavelmente, não escapam ao apelo direto e cínico às emoções, que Aristóteles recusou-se a introduzir na sua *Retórica*”<sup>28</sup>.

Os dois juízos têm muito de verdade e, especialmente, o de Allan distingue corretamente os verdadeiros sucedâneos modernos da retórica, ou seja, a publicidade e a propaganda. Todavia, parece-nos que se prescindimos dos quadros socioculturais e ético-políticos, que têm pouco em comum com os modernos, e do elemento referente ao *conteúdo*, e se consideramos apenas o aspecto *formal*, a retórica aristotélica conserva ainda um elemento de validade. De fato, o problema básico da retórica aristotélica é esse: quais são os mecanismos, ou seja, as estruturas lógicas que sustentam as formas *dos discursos* (das mensagens) *que visam persuadir*. E se é verdade que hoje são a publicidade e a propaganda que visam persuadir, não é menos verdade que a pergunta aristotélica conserva intacto o seu sentido, se aplicada àquelas. Diremos mais: não só tem sentido a pergunta aristotélica se aplicada a essas novas formas de persuasão, mas, pensando bem, a resposta leva a conclusões análogas às que chegou Aristóteles. Quem quer convencer, usando os modernos meios de persuasão, busca sempre criar para si, em primeiro lugar, uma *credibilidade* (que é o cor-

---

27. Ross, *Aristotele*, p. 412.

28. D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford 1970 (trad. ital. aos cuidados de F. Decleva Caizzi, Lampugnani Nigri Editore, Milão 1973, pp. 173s.).

respondente analógico da credibilidade do antigo orador, da qual falava o Estagirita). Ademais, a propaganda e a publicidade tentam apoiar-se sobre o público de modo a *dispô-lo de certa maneira*; e o ingente aparato dos meios audiovisuais dos quais se valem é um maciço instrumento de pressão que visa produzir no público as *disposições desejadas*. Enfim, o veículo lógico mais típico do qual a propaganda e a publicidade se valem, ou seja, o *slogan*, corresponde à antiga máxima e é a premissa ou a conclusão de um entimema, ou é, indubitavelmente, um entimema. Além disso, o fato de que hoje se carregue justamente sobre a emotividade e a passionalidade humanas, e sobre uma série de meios ligados à irracionalidade humana, que Aristóteles abominava, mas sabia muito bem serem extremamente úteis para convencer, significa apenas que as técnicas de persuasão tornaram-se hoje, muito freqüentemente, amorais, enquanto Aristóteles pretendia ligá-las firmemente aos valores morais.

### III. A POÉTICA

#### 1. O conceito de ciências produtivas

Vimos acima que o terceiro gênero de ciências é dado pelas “ciências *poiéticas*” ou “ciências produtivas”

Essas ciências, como o seu nome indica, ensinam a fazer e a produzir coisas, objetos, instrumentos, segundo regras e conhecimentos precisos.

Como é óbvio, trata-se das várias artes ou, como ainda dizemos com um termo grego, das *técnicas*. O grego, todavia, ao formular o conceito de arte, acentuava mais do que nós o *momento cognoscitivo* que ela implica, sublinhando de maneira especial a contraposição entre arte e experiência: esta implica, de fato, uma repetição predominantemente mecânica e não vai além do conhecimento do *quê*, isto é, do dado de fato, enquanto a arte vai além do puro dado e toca o conhecimento do *porquê*, ou aproxima-se dele e, como tal, constitui uma forma de conhecimento. É clara a razão da inclusão das artes no quadro geral do saber, e também é clara a razão da sua posição hierárquica em terceiro e último grau, enquanto são um saber, mas um saber que não é fim para si mesmo, tampouco um saber voltado ao benefício de quem age (como o saber prático), mas voltado ao *benefício do objeto produzido*.

As ciências *poiéticas*, no seu conjunto, só indiretamente interessam à pesquisa filosófica. Constituem uma exceção as “belas artes”, que se distinguem do conjunto das artes, seja na sua estrutura, seja na sua finalidade. Diz Aristóteles:

Algumas coisas que a natureza não sabe fazer, a arte as faz; outras, ao invés, as *imita*<sup>1</sup>.

Existem artes que, de algum modo, completam e integram a natureza e têm como fim a mera utilidade pragmática, e artes, ao

---

1. *Física*, B 8, 199 a 15-17.

contrário, que imitam a própria natureza, reproduzindo e recriando alguns dos seus aspectos, com material plasmável, com cores, sons e palavras, e cujos fins *não coincidem com os fins da mera utilidade pragmática*. Estas são as chamadas “belas artes”, que Aristóteles examina na *Poética*. Na verdade, o Estagirita limita-se a tratar só da poesia, antes, só da poesia trágica e, subordinadamente, da poesia épica (numa parte perdida da obra, ele devia tratar também da comédia; todavia algumas coisas que ele diz valem para todas as belas artes em geral ou, pelo menos, podem ser estendidas também às outras belas artes).

A exposição da arte poética, se nos mantemos no esquema das ciências do qual falamos no início, deveria seguir a exposição das ciências práticas; mas dado que, como notamos, a poesia tem características especiais e, na *Poética*, Aristóteles empreende um tipo de discurso análogo ao da *Retórica*, é mais lógico falar dela nesta seção.

A pergunta que o Estagirita se põe é esta: qual é a natureza do fato e do discurso poético, e a que ele visa?

Dois são os conceitos sobre os quais deve-se concentrar a atenção para compreender a resposta dada pelo nosso filósofo ao problema: a) o conceito de *mimese* e b) o de *catarse*.

## 2. A mimese poética

Começemos pela ilustração do conceito de *mimese*. Platão foi fortemente reticente com relação à arte, justamente porque é mimese, isto é, imitação de coisas fenomênicas, que, por sua vez (como sabemos) são imitação dos eternos paradigmas das Idéias, de modo que a arte torna-se cópia de cópia, aparência de uma aparência, que enfraquece o verdadeiro até quase fazê-lo desaparecer.

Aristóteles opõe-se nitidamente a esse modo de conceber a arte, e interpreta a *mimese* artística numa perspectiva oposta, de modo a fazer dela uma atividade que, longe de reproduzir passivamente as aparências das coisas, quase recria as coisas segundo uma nova dimensão.

Leiamos o texto fundamental a respeito:

Fica claro [...] que *o ofício do poeta não é descrever coisas realmente acontecidas, mas as que podem, em dadas circunstâncias, acontecer*, isto é, coisas que são *possíveis segundo as leis da verossimilhança ou da necessidade*. De fato, o historiador e o poeta não diferem porque um escreve em versos e outro em prosa; a história de Heródoto, por exemplo, poderia muito bem ser posta em versos, e mesmo em versos não seria menos história do que é em prosa. A verdadeira diferença é essa: *o historiador descreve fatos realmente acontecidos, o poeta, fatos que podem acontecer*. Por isso a poesia é algo *mais filosófico e mais elevado que a história; a poesia tende mais a representar o universal, a história, o particular*. Do universal podemos dar uma idéia desse modo: a um indivíduo de tal ou tal natureza ocorre dizer ou fazer coisas de tal ou tal natureza, em correspondência às leis da verossimilhança ou da necessidade; e justamente a isso visa a poesia, *embora dê nomes próprios aos seus personagens*. Tem-se o particular quando se diz, por exemplo, o que fez Alcibiades ou o que lhe aconteceu<sup>2</sup>.

Essa passagem é, por muitos aspectos, iluminadora.

a) Em primeiro lugar, Aristóteles compreende muito bem que a poesia não é poesia porque usa versos; poderia não usar versos e ser igualmente poesia. O poeta pode fazer fábulas, mais que versos, pois ele só é poeta em virtude da sua capacidade mimética ou criadora, e o que ele imita ou cria são ações, não versos<sup>3</sup>. E, em geral, pode-se dizer que não são os meios utilizados pela arte que fazem com que ela seja arte.

b) Em segundo lugar, Aristóteles individua igualmente bem que a poesia (e a arte em geral) também não depende do seu objeto, ou melhor, do *conteúdo de verdade* do seu objeto. Não é a *verdade histórica* das pessoas, dos fatos e das circunstâncias por ela representados que lhe dão o valor de arte. A arte pode *também* narrar coisas efetivamente acontecidas, mas só se torna arte se a essas coisas ela acrescenta um *quid* que falta à narração puramente histórica (recorde-se que o Estagirita compreende a narração histórica prioritariamente como crônica, como descrição de pessoas e de fatos cronologicamente ligados). Se as *Histórias* de Heródoto fossem postas em versos,

---

2. *Poética*, 9, 1451 a 36-b 11.

3. Cf. *Poética*, 9, 1451 b 27ss.

com isso não se geraria poesia; contudo, coisas efetivamente acontecidas e narradas por Heródoto poderiam tornar-se poesia. Como? Responde Aristóteles:

Se um poeta faz poesia sobre fatos realmente acontecidos, este não será menos poeta por isso: porque também entre os fatos realmente acontecidos nada impede que existam alguns de tal natureza, *que poderiam ser concebidos, não como acontecidos realmente, mas como possíveis e verossímeis de acontecer; e é justamente sob esse aspecto da sua possibilidade e verossimilhança que quem os trata não é seu historiador, mas seu poeta*<sup>4</sup>.

c) Fica claro, em terceiro lugar, que a poesia tem uma superioridade sobre a história, pelo *modo próprio* de tratar os fatos. Com efeito, enquanto a história fica inteiramente presa ao particular, e considera-o justamente *enquanto particular*, a poesia, mesmo quando toma os mesmos fatos tomados pela história, *transfigura-os*, por assim dizer, em virtude do seu modo de tratá-los e de vê-los “sob o aspecto da possibilidade e da verossimilhança”, e assim faz com que se elevem a um significado mais amplo, e, de certo modo, *universaliza* esse objeto. Aristóteles usa justamente o termo técnico “universal” (τὰ καθόλου)<sup>5</sup>. Mas que tipo de “universais” podem ser esses da poesia, esses tipos de universais (como lemos na passagem da qual partimos) que não desdenham nomes próprios?

e) Evidentemente, não se trata aqui dos *universais lógicos*, do tipo daqueles tratados pela filosofia teórica, em particular a lógica. De fato, se a poesia não deve reproduzir verdades empíricas, tampouco deve reproduzir verdades ideais de tipo abstrato, justamente, verdades lógicas. A poesia não só pode e deve separar-se da realidade e apresentar fatos e personagens não como são, mas *como poderiam ou deveriam ser*, mas, diz expressamente Aristóteles, *pode também introduzir o irracional e o impossível, e pode até mesmo dizer mentiras e fazer uso conveniente de paralogismos* (isto é, de raciocínios falaciosos); e pode fazer isso desde que torne o impossível e o irracional *verossímeis*<sup>6</sup>. O Estagirita chega mesmo a dizer o seguinte:

---

4. *Poética*, 9, 1451 b 29-33.

5. *Poética*, 9, 1451 b 7.

6. Cf. *Poética*, 24, 1460 a 13ss.



O impossível verossímil deve ser preferível ao possível não acreditável<sup>7</sup>.

Com relação às exigências da poesia, é preciso ter presente que uma coisa impossível, mas acreditável, deve sempre ser preferível a uma coisa não-acreditável, mesmo que possível<sup>8</sup>.

Sendo assim, a poesia poderá muito bem representar os Deuses de modo falacioso, porque assim se os representa o vulgo, e porque fazem parte da vida como crença do vulgo.

e) A universalidade da representação da poesia nasce da sua capacidade de reproduzir os eventos “segundo a lei da verossimilhança e da necessidade”, isto é, da sua capacidade de propor os eventos de tal maneira que resultem ligados em conexão perfeitamente unitária, quase como num organismo no qual cada parte tem o seu sentido em função do todo. Valgimigli, melhor do que todos, captou esses pontos numa página que queremos reproduzir textualmente, porque muito iluminadora: “A história tem uma coesão extrínseca e cronológica, a poesia, intrínseca e espiritual. O que a história narra é o fato nu enquadrado em seu lugar na série cronológica; mas a série ou disposição cronológica pode ser simplesmente justaposição, não é necessário que seja coordenação e dependência. O que a poesia representa é de tal modo cerrado e conexo na sua consequencialidade, coesão e concentração de partes, que nada se pode mover ou tirar sem abrir um vazio no qual se desagrega e arruína o conjunto. Porque uma coisa é que algo aconteça *em consequência* de outra — poesia; outra coisa é que aconteça *depois* de outra — história. Portanto, não podemos mais dizer que objeto da mimese é um dado da realidade. Se também é, ele não vale enquanto é, mas enquanto concebido no seu ser e no seu devir, segundo as leis do verossímil e do necessário. Leis de unidade, de coerência, de coesão, de concentração, nas quais todos os elementos que compõem o mito, isto é, a mimese da ação, aderem um ao outro, são necessários um ao outro, compenetraram-se um no outro pela interna e fluida reciprocidade, e tendem concordemente para um único fim que se concretiza numa atitude de vida, numa força ativa e presente, como um vivo e perfeito organismo. E essa é a lei fundamental que sustenta solidamente toda a *Poética* aristotélica,

---

7. *Poética*, 24, 1460 a 26ss.

8. *Poética*, 25, 1461 b 11ss.

interpreta em todas as partes cada uma das suas proposições, ilumina qualquer obscuridade sua, abole as suas contradições, insinua-se até mesmo nos mais sutis pormenores da técnica poética, e ainda hoje, ousou dizer, é escolta bem segura a quem se arrisque no mistério da poesia e da arte”<sup>9</sup>.

Então, diz Valgimigli com terminologia crociana, o universal da arte é “o *universal concreto*, melhor, no máximo da sua concretude”<sup>10</sup>. Poder-se-ia também dizer o “universal fantástico”, usando termos mais inspirados em Vicco. Mas é óbvio que essa terminologia leva decididamente além de Aristóteles. Não obstante fica claro, a partir das considerações acima desenvolvidas, que na célebre passagem da qual partimos, o Estagirita, embora de maneira vaga e confusa, intuiu isso: a poesia é mais filosófica que a história, mas *não* é filosofia; o universal da poesia não é o universal lógico e, portanto, é algo específico, que tem o seu valor, embora não sendo este nem o valor da verdade histórica nem o valor da verdade lógica. A posição platônica é, portanto, nitidamente superada.

### 3. O belo

A estética moderna habituou-nos a considerar os problemas da arte de tal maneira que nos resulta difícil pensar a possibilidade da sua definição prescindindo da uma adequada definição do *belo*. Na realidade, já vimos que esse conceito não era igualmente claro para os antigos. Platão, como sabemos, ligou o belo à erótica, mais que à arte; e Aristóteles, que o ligou à arte, só o definiu acidentalmente na *Poética*. Eis a definição que Aristóteles deu do belo:

O belo, seja um ser animado, seja qualquer outro objeto, desde que igualmente constituído de partes, não só deve apresentar nessas partes certa *ordem* própria, mas também deve ter, e dentro de certos limites, uma *grandeza* própria; de fato, o belo consta de grandeza e de ordem; portanto, não

---

9. M. Valgimigli, *Aristotele, Poetica*, Bari 1968<sup>7</sup>, pp. 13s. A tradução da *Poética* de Valgimigli foi publicada tanto na coleção “Filósofos antigos e medievais”, como na “Pequena biblioteca filosófica Laterza”, em edição reduzida (agora está incluída também in *Aristotele, Opere*, Bari 1973).

10. Idem, *Ibidem*, p. 28.

pode ser belo um organismo excessivamente pequeno, porque nesse caso a vista confunde-se, atuando-se num momento de tempo quase imperceptível; e tampouco um organismo excessivamente grande, como se se tratasse, por exemplo, de um ser de dez mil estádios, porque então o olho não pode alcançar todo o objeto no seu conjunto, e fogem, a quem olha, a unidade e a sua orgânica totalidade [...]<sup>11</sup>.

O mesmo conceito foi expresso na *Metafísica*, onde o belo é ligado às matemáticas:

Dado que o bem e o belo são diferentes (o primeiro, de fato, encontra-se sempre nas ações, enquanto o segundo encontra-se também nos entes imóveis), erram os que afirmam que as ciências matemáticas não dizem nada sobre o belo e o bem. Com efeito, as matemáticas falam do bem e do belo e os revelam em sumo grau: de fato, se é verdade que não os nomeiam nunca explicitamente, todavia fazem conhecer os seus efeitos e as suas razões e, portanto, não se pode dizer que não falam deles. As supremas formas do belo são: a *ordem*, a *simetria* e o *definido*, e as matemáticas no-las dão a conhecer mais que todas as outras ciências<sup>12</sup>.

O belo, então, para Aristóteles, implica ordem, simetria de partes, determinação quantitativa; numa palavra: *proporção*.

Compreende-se que, aplicando esses cânones à tragédia, Aristóteles queria que ela não fosse nem muito longa nem muito breve, mas capaz de ser apreendida pela mente num só golpe, do princípio ao fim. E, para ele, a mesma coisa certamente valeria para toda obra de arte<sup>13</sup>.

Esse modo de conceber o belo traz a clara marca helênica do “nada em demasia” e da “medida”, e, em particular, a clara cifra do pensamento pitagórico, que punha a perfeição no “limite”

#### 4. A catarse

Dissemos que Aristóteles trata, fundamentalmente, da tragédia. desenvolvendo a sua teoria da arte em relação a ela. Aqui não pode-

---

11. *Poética*, 7, 1450 b 34-1451 a 4.

12. *Metafísica*, M 3, 1078 a 31-b 2.

13. Cf. *Poética*, 7.

mos entrar nos pormenores da questão; mas deve-se destacar um ponto que, embora apresentado em estreita ligação com a definição da tragédia, vale para a arte em geral. Escreve o Estagirita:

[...] Tragédia, pois, é mimese de uma ação séria e completa em si mesma, com certa extensão; numa linguagem embelezada com várias espécies de adornos, mas cada um no seu lugar nas diferentes partes; de forma dramática e não narrativa; a qual, mediante uma série de casos que suscitam piedade e terror, tem por efeito *eleva e purificar a alma de tais paixões*<sup>14</sup>.

O texto original usa a expressão *catarse das paixões* (κάθαρσις τῶν παθημάτων), que resulta um tanto ambígua, e foi, por consequência, objeto de diferentes exegeses. Alguns consideraram que Aristóteles falava de *purificação das paixões* em sentido moral, como uma espécie de sublimação obtida mediante a eliminação do que nelas é mau. Outros, ao invés, entenderam a “catarse das paixões” no sentido de *remoção ou eliminação temporária das paixões*, em sentido quase fisiológico e no sentido de libertação *das paixões*<sup>15</sup>.

Aristóteles devia explicar mais profundamente o sentido da catarse no segundo livro da *Poética*, que infelizmente se perdeu. Todavia existem dois textos na *Política* que acenam para isso. Dada a importância da questão, os apresentamos aqui. No primeiro texto lê-se:

Ademais, a flauta não é instrumento que favorece às *qualidades morais*, mas suscita, antes, emoções desenfreadas, tanto que se a deve usar somente nas ocasiões em que ouvi-la produz *catarse*, mais que aumento do saber<sup>16</sup>.

No segundo texto, mais amplo e pormenorizado, Aristóteles esclarece ulteriormente:

Nós aceitamos a distinção, feita por alguns filósofos, entre melodias que têm um conteúdo moral, as que estimulam a ação e as que suscitam entusiasmo; em exata correspondência são classificadas as harmonias. A isso acrescenta-se que, a nosso ver, a música não deve ser praticada por um único tipo de benefício que dela pode derivar, mas para múltiplos usos, porque pode

---

14. *Poética*, 6, 1449 b 24-28.

15. Entre os muitos escritos sobre o assunto indicamos o artigo de W. J. Verdenius, *Κάθαρσις τῶν παθημάτων* (in *Autour d'Aristote*, Lovaina 1955, pp. 367-373), que discute de modo sucinto e claro todos os elementos para a compreensão da questão.

16. *Política*, Θ 6, 1341 a 21-24.

servir para a educação, *para proporcionar a catarse* [...] e, em terceiro lugar, para o repouso, a elevação da alma e o descanso das fadigas. De todas essas considerações, evidentemente, resulta que é preciso fazer uso de todas as harmonias, mas não de todas do mesmo modo, empregando para a educação as que têm melhor conteúdo moral, para a audição de músicas executadas por outros, as que incitam à ação ou inspiram comoção. E essas emoções como piedade, medo e entusiasmo, que têm forte ressonância em alguns, manifestam-se em todos, embora mais em alguns e menos em outros. No entanto, vemos que quando alguns, fortemente movidos por elas, ouvem cantos sagrados que impressionam a alma, encontram-se nas condições *de quem foi curado ou purificado*. A mesma coisa vale, necessariamente, também para os sentimentos de piedade, de medo e, em geral, para todos os sentimentos e os efeitos dos quais falamos, que podem produzir-se em qualquer um na medida em que cada um tem necessidade deles: porque todos podem experimentar uma *purificação e uma aprazível leveza*. Analogamente, as *músicas particularmente aptas a produzir purificação dão aos homens uma inocente alegria*<sup>17</sup>.

Dessas passagens resulta claramente que a catarse poética não é, certamente, uma *purificação de caráter moral* (já que é expressamente distinta dela), mas resulta igualmente que ela não pode reduzir-se a um *fato puramente psicológico*. É provável ou, em todo caso, possível que, embora com oscilações e incertezas, Aristóteles entreviesse naquela aprazível libertação operada pela arte algo análogo ao que nós hoje chamamos “prazer estético”. Platão condenou a arte — entre outros — também pelo motivo de que ela desencadeia sentimentos e emoções, enfraquecendo o elemento racional que as domina. Aristóteles inverte a interpretação platônica: a arte não nos carrega, mas nos alivia da emotividade, e o tipo de emoção que ela oferece, não só não nos prejudica, mas nos beneficia.

---

17. *Política*, Θ 7, 1341 b 32-1342 a 16.

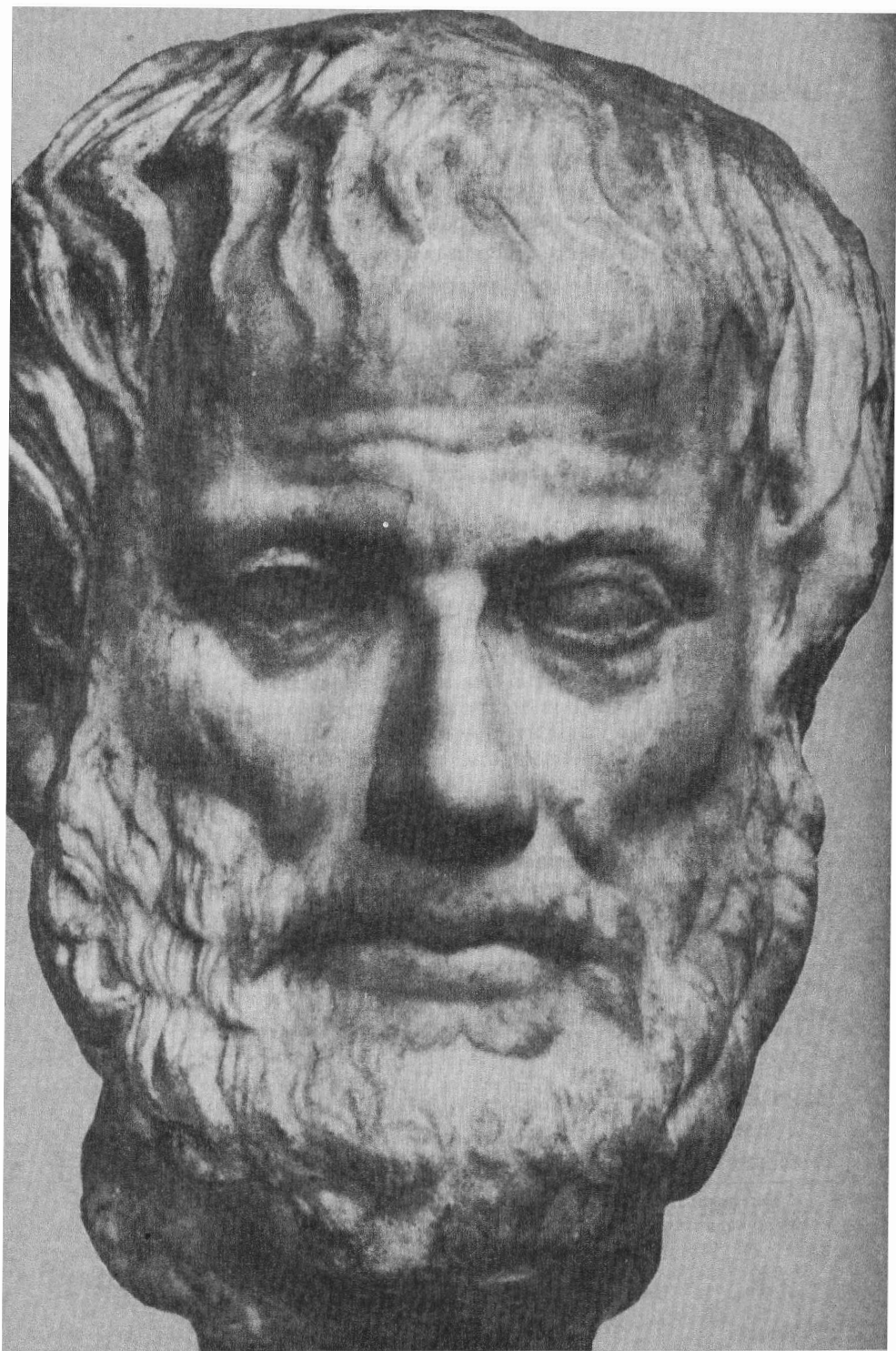
## QUINTA SEÇÃO

### CONCLUSÕES SOBRE A FILOSOFIA ARISTOTÉLICA

εἰ μὲν φιλοσοφητέον φιλοσοφητέον καὶ εἰ μὴ  
φιλοσοφητέον· φιλοσοφητέον. πάντως ἄρα  
φιλοσοφητέον. εἰ μὲν γὰρ ἔστι, πάντως  
ὀφείλομεν φιλοσοφεῖν οὕσης αὐτῆς. εἰ δὲ μὴ ἔστι,  
καὶ οὕτως ὀφείλομεν ζητεῖν οὐκ ἔστι φιλοσοφία,  
ζητοῦντες δὲ φιλοσοφοῦμεν, ἐπειδὴ τὸ ζητεῖν  
αἰτία τῆς φιλοσοφίας ἐστίν.

*"[...] se se deve filosofar, deve-se filosofar, e se não  
se deve filosofar, deve-se igualmente filosofar; em  
qualquer caso, portanto, deve-se filosofar; se, de fato,  
a filosofia existe, somos obrigados de qualquer modo  
a filosofar, dado, justamente, que ela existe; se, ao  
invés, não existe, também nesse caso somos obriga-  
dos a pesquisar como a filosofia não existe; mas,  
pesquisando, filosofamos, porque a pesquisa é a cau-  
sa da filosofia"*

Aristóteles, *Protrético*, fr. 2.



Cabeça de Aristóteles, *Kunsthistorisches Museum*, Viena.

## I. O DESTINO DA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA

A especulação aristotélica teve um influxo de alcance histórico e também supra-histórico, talvez, sem comparação no âmbito de todo o arco da experiência cultural ocidental. Se imediatamente depois da sua morte, Aristóteles calou-se e não foi mais ouvido no âmbito do próprio Perípatos (como, de resto, o próprio Platão terminou muito depressa por não ser mais ouvido na sua própria Academia), renasceu, já no final da era antiga, no âmbito do próprio pensamento grego, com os grandes comentadores gregos que buscaram nele um seguro ponto de apoio: de Alexandre de Afrodísia (200 d.C.) ao batilhão dos vários comentadores neoplatônicos. Já no século VI d.C., Boécio tornava conhecida no Ocidente a lógica, traduzindo o *Organon* (do qual, porém, a cultura absorveu, num primeiro momento, sobretudo as *Categorias* e o *Sobre a Interpretação*), e até o século XII todo o interesse dos ocidentais centrou-se, fundamentalmente, sobre a lógica aristotélica. Mas já no início do século IX os árabes (do Médio Oriente à Espanha) levaram ao primeiro plano todo o pensamento aristotélico, comentando-o e repensando-o a fundo. E em grande parte por influxo dos árabes o interesse pelo pensamento do Estagirita refluíu para o Ocidente, e nos séculos XIII e XIV assistimos, com a escolástica, ao mais grandioso fenômeno de reflorescimento que o aristotelismo conheceu: nesse período Aristóteles perdeu, contudo, quase todos os seus contornos históricos de homem de determinada época, e tornou-se símbolo do “philosophus” por excelência, “o mestre daqueles que sabem”, quase um emblema de tudo o que a razão pode dizer com suas próprias forças, aquém da fé.

Depois do florescimento escolástico, veio o repensamento renascentista, que se estendeu do século XV até o final do século XVII (sobretudo na Universidade de Pádua), que, na tentativa de voltar ao Aristóteles genuíno, isto é, ao Aristóteles espoliado das vestimentas com os quais a escolástica o revestira, na realidade, acabou por identificar Aristóteles com o naturalista antiplatônico, como já sabemos. No século XIX, na sequência do florescimento dos estudos filológicos e da grande edição de todas as obras do nosso filósofo preparada por Bekker, Aristóteles inseriu-se de novo, embora par-



cialmente, no vivo da cultura filosófica: partindo de Brentano, um dos mais profundos conhecedores do Estagirita, influencia tanto a fenomenologia como Heidegger, cuja obra-prima *Ser e tempo* parte, exatamente, do livro de Brentano: *Os múltiplos significados de ser segundo Aristóteles*. E Aristóteles é considerado um ponto de referência também pelas correntes da neo-escolástica. Sobre o renascimento dos estudos de caráter histórico-filológico promovido pelo novo método jaegeriano, ocorrido no curso deste século, já falamos na seção introdutória.

Pois bem, foi justamente por causa desse domínio espiritual muito freqüentemente exercido pelo pensamento aristotélico e pela figura de Aristóteles que se desencadearam, além de indiscriminados amores que chegaram ao paroxismo de atos de adoração (um dos últimos aristotélicos no início da era moderna chegou a recusar-se a olhar no telescópio, para não ter de atribuir erro a Aristóteles), também aversões e desprezos igualmente indiscriminados, hostilidades irracionais e viscerais verdadeiramente absurdas, e não só no âmbito dos teóricos, mas até mesmo no dos historiadores. Por consequência, não é freqüente encontrar uma correta e equilibrada avaliação complexiva do pensamento do Estagirita.

Queremos trazer aqui, como exemplo, um dos mais capciosos e partidários juízos, dado pelo maior historiador francês da filosofia antiga dos últimos tempos, de modo que o leitor possa fazer uma idéia adequada do que estamos dizendo: “Talvez se possa, sem injustiça, definir Aristóteles — escreve Léon Robin — dizendo que foi muito e muito pouco filósofo: dialético sábio e hábil, não foi nem profundo nem original. A parte mais importante das suas invenções consiste em fórmulas bem torneadas, distinções verbais fáceis de manejar; ele construiu uma máquina cujas engrenagens, uma vez postas em movimento, dão a ilusão de uma reflexão penetrante e de um saber real. Infelizmente, ele serviu-se de tal máquina para combater tanto Demócrito como Platão. Assim ele desviou por longo tempo a ciência das vias nas quais ela teria podido realizar muito rapidamente decisivos progressos. Contudo [...] ele foi um poderoso enciclopedista e um grande professor: dominou a universalidade das cognições do seu tempo e soube expô-las sistematicamente com grande habilidade em lições e tratados. A vastidão e a variedade da sua obra, algumas

inegáveis qualidades de elaboração e apresentação (que são, porém, algo muito diferente do espírito de pesquisa em matéria de ciência como de filosofia): eis, prescindindo das especiais circunstâncias históricas, o que ofereceu uma incomparável ocasião favorável à sua filosofia e ao seu nome”<sup>1</sup>. Naturalmente, Robin acaba, *de fato*, por desmentir a si próprio, tanto é que, no conjunto do seu trabalho, dedicou a Aristóteles mais espaço que aos outros pensadores e, em particular, mais espaço que ao próprio Platão, e o que ele diz, expondo Aristóteles, verdadeiramente inverte o seu juízo conclusivo. Mas quisemos ler esse juízo a modo de paradigma, ou seja, para mostrar quanta dureza e inimizade, isto é, o quanto de irracional condiciona até mesmo o juízo dos historiadores que deveriam estar sempre “acima das posições partidárias”

---

1. Robin, *Storia del pensiero greco*, pp. 374s.

## II. VÉRTICES E APORIAS DA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA

Quem nos seguiu até aqui ter-se-á dado plenamente conta de que a sorte do aristotelismo tem motivos bem diversos das simples “circunstâncias históricas” ou, pior, do “enciclopedismo” ou, pior ainda, das “fórmulas bem torneadas”

Em primeiro lugar, recordemos os vértices da metafísica. A reforma da concepção platônica das Idéias e, junto com isso, o aprofundamento do êxito fundamental da “segunda navegação” levaram Aristóteles à grande descoberta do Motor Imóvel, vale dizer, à descoberta do Absoluto concebido, não como suprema realidade *inteligível*, mas como suprema *Inteligência (auto-inteligência, autopensamento)*. E essa descoberta atingiu todo o Ocidente de diferentes maneiras: dos teólogos medievais, que a puseram na base do repensamento filosófico da idéia de Deus da qual falam as Escrituras, a Hegel, que não hesitou em considerar essa idéia especulativa como “o que há de melhor e mais livre”, e ver nela a primeira intuição histórica do Absoluto como autopensamento. As aporias às quais deu lugar essa descoberta são igualmente notáveis: a sua absoluta transcendência, desdenhosa de qualquer ligação de fato com o mundo e com os homens, devia tornar muito dificilmente compreensíveis os laços do mundo (e a própria estrutura do mundo) e dos homens com ela. O mundo existe desde sempre e para sempre, e desde sempre e para sempre tende ao Primeiro Princípio, não porque Ele *queira* ou *projete* isso, mas porque, sendo o Bem supremo, como tal não pode não atrair; mas se é assim, Ele atrai de modo fatal e quase mecânico (quase como um ímã). Sem contar, depois, as aporias teológicas que nascem do fato de Aristóteles ter admitido outras Inteligências (embora inferiores) junto e abaixo da Primeira. Para todas essas dificuldades, só o teorema da criação poderia oferecer uma saída: mas trata-se de um teorema que permaneceu desconhecido a toda a greccidade. Em todo caso, o fato de ter captado o Absoluto como espírito e como pensamento, como substância imaterial e inteligência permanece como a mais elevada conquista da metafísica antiga. E junto com a descoberta principal, devemos sublinhar, embora de passagem, a importância das figuras especulativas particulares da metafísica, quais sejam: *ser*, *categoria*, *substân-*

*cia, acidente, matéria, ato, forma, potência* e todas as outras ligadas a elas, em torno às quais se polarizará a discussão por séculos inteiros (mesmo quando, como na época do racionalismo e do empirismo, tentar-se dar-lhes significados completamente novos).

No que diz respeito à física aristotélica (compreendida a cosmologia), ocorre o mesmo: sabemos que a física do Estagirita é, na realidade, uma *metafísica do sensível*, e como tal deve ser avaliada: ela desenvolve um discurso diferente relativamente àquele com que Galileu abrirá a grande estação da ciência moderna: e quando os historiadores reprovam a física aristotélica de ter, justamente, amarrado a ciência até Galileu, esquecem exatamente o seu caráter estrutural, e esquecem, também, o quanto contribuiu essa metafísica da natureza para afinar o *logos* que criou a verdadeira ciência da natureza.

Também na psicologia as conquistas aristotélicas foram essenciais. Mais uma vez tais conquistas têm pouco a ver com a moderna ciência que leva o mesmo nome, dado que a psicologia do Estagirita tem uma base fortemente metafísica e não foi substituída por aquela, que procede por outras vias. A explicação do conhecimento como progressiva desmaterialização da forma, que começa pelos sentidos e termina no intelecto, permanece provavelmente a contribuição maior dada pelo Estagirita nesse âmbito. As aporias implicadas na doutrina platônica da *anamnese* são superadas com o sábio uso dos conceitos de potência e ato, como vimos. Mas surge uma ulterior aporia em nível mais elevado: em nós há um *Nous*, um Espírito, um Pensamento que age, atualizando o conhecimento mais elevado (que é, depois, a mais elevada forma de desmaterialização). Este vem “de fora” e é imortal, antes, é o “divino em nós”: mas Aristóteles não diz como ele vem de fora de nós, qual é a sua origem e qual o seu destino. E todas as sucessivas interpretações tentadas erram, porque Aristóteles estruturalmente não o podia dizer: ou deveria retomar os mitos escatológicos de Platão, acolhidos por ele nos escritos exotéricos juvenis, mas depois abandonados completamente, ou, de início, deveria apelar para um princípio criacionista.

Foram essenciais as aquisições da *Ética* e grandíssimos os seus influxos em todos os tempos. No pensamento moral, Aristóteles, na verdade, é muito mais platônico do que comumente se reconhece. A

idéia base da ética aristotélica é, fundamentalmente, a idéia socrático-platônica, segundo a qual a essência do homem é dada pela sua alma e, portanto, os verdadeiros valores são os da alma, relativamente aos quais os outros bens assumem um significado apenas instrumental. Falta, ao invés, à ética aristotélica, a dimensão religiosa e escatológica própria de Platão, e essa falta (junto com a atenta fenomenologia de caráter realista que Aristóteles aprofunda grandemente) é que faz com que ela pareça mais diferente da ética platônica do que de fato é. A idéia socrático-platônica de “cuidado da alma” permanece a idéia de fundo: a virtude só é a virtude da alma, assim como a felicidade só é a felicidade da alma. Da distinção das partes da alma é deduzida a principal distinção das virtudes, e na parte mais elevada da alma é posta a virtude mais elevada. Em todo caso, permanece fundamental o fato de Aristóteles demonstrar que, embora prescindindo dos motivos religiosos platônicos, aquele tipo de ética sustenta-se sobre bases puramente filosóficas. Aristóteles tenta, ademais, lançando-se além de Sócrates e de Platão, explicar a psicologia do ato moral, reavaliando os elementos volitivos que Platão introduziu na alma a partir da *República*, mas depois não soube explorar a fundo. Mas, desta vez, o sucesso é relativo; Aristóteles compreende que a *liberdade* é determinante em nosso agir, mas, depois, não consegue determinar o que são a vontade e o livre-arbítrio e, freqüentemente, o livre arbítrio escapa-lhe por entre as mãos no instante mesmo em que tenta captá-lo. Também Aristóteles, como Platão, põe no conhecimento (ou, para usar a sua própria linguagem, nas *virtudes intelectuais*) a mais elevada *areté* do homem, e na contemplação do verdadeiro põe o que faz o homem ser plenamente si mesmo. Permanece aporética, na ética aristotélica, a determinação da verdadeira fonte do agir moral: as virtudes éticas, de um lado, supõem, para realizarem-se, a virtude intelectual da sabedoria (*phrónesis*), mas só pode haver sabedoria na presença das virtudes éticas (e vice-versa). Ademais, para ser bom é preciso querer fins bons; mas só reconhece os fins bons quem já é bom; de modo que ocorre aqui um círculo. E a escolha racional, na qual, sobretudo, os estudiosos acreditaram coincidir a vontade e a liberdade, na verdade, para Aristóteles, só é a *escolha de meios* e não de fins (que são queridos anteriormente à escolha). Também a ética

aristotélica é, em larga medida, intelectualista: a cifra que caracteriza o homem perfeito (assim como caracteriza Deus) é a razão e o conhecimento, não a vontade.

Ainda mais acentuadas são as aporias da política (que — recordemos — é parte integrante da ética). Ao lado de esplêndidas intuições (como a definição do homem como animal estruturalmente político e uma série de proposições decorrentes dela), encontramos a teorização do *escravismo* e até mesmo do *racismo*. Aristóteles não consegue ver além da polis e continua a crer que a pólis é a instituição politicamente mais perfeita. O seu discípulo Alexandre já helenizava os bárbaros e abria novos caminhos para a história, mas o Estagirita não pôde compreender nada disso: os bárbaros eram, para ele, *por natureza*, seres inferiores e, portanto, não podiam ser equiparados ao homem grego, nem ser helenizados, nem ser verdadeiros sujeitos ativos de organismos políticos diferentes da polis. Vimos amplamente que, na verdade, essas aporias derivam mais das hipotecas histórico-culturais que o condicionavam do que de princípios do filósofo. Mas isso é tanto mais interessante, porque mostra como na compreensão adequada do homem e do seu destino entram em questão não só as componentes especulativas. Aplicados ao homem, os princípios puramente filosóficos mostram-se suscetíveis de larga margem de manipulação e de plasticidade. Em particular, Aristóteles não pôde dar um verdadeiro significado ao homem, porque não o pôs em conexão com Deus: porque o seu Deus não é criador, não se interessa pelos homens e permanece estranho tanto ao destino dos indivíduos como ao destino dos povos. Os homens existiram desde sempre e existirão para sempre (já que nem o mundo nem as espécies vivas tiveram uma origem), porém valem, mais que como indivíduos concretos, como portadores e transmissores do seu *eidos*, isto é, da racionalidade que encarnam e na medida em que a encarnam; mas o homem individual, *sob o aspecto da individualidade*, acaba por resultar insignificante. Só a revolução do cristianismo saberá reavaliar o homem como *individual* e saberá explicar qual a verdadeira raiz do bem e do mal, isto é, da responsabilidade moral: e só o conceito de “filho de Deus” oferecerá o instrumento para derrubar definitivamente as distinções homem-mulher, livre-escravo, grego-bárbaro e todas

as outras ligadas a elas, e saberá fazer compreender em que consiste a verdadeira igualdade de cada um e de todos os homens.

Do significado e do alcance da lógica aristotélica já falamos bastante: dificilmente seria sustentável e demonstrável que as novas lógicas da era moderna poderiam subsistir se Aristóteles não tivesse escrito o *Organon*. Isso não significa, absolutamente, como é claro, que o silogismo constitua, como pretende Aristóteles, a forma de toda e qualquer argumentação correta e a estrutura própria de qualquer mediação e inferência. De resto, nos vários ramos do saber filosófico, o próprio Aristóteles vale-se largamente de outros procedimentos que não são propriamente dedutivos. E também vimos que a Indução e a intuição platônica indicam, em Aristóteles, os declarados limites da dedução silogística. Mas a lógica aristotélica permanece, em todo caso, como o tronco do qual as sucessivas lógicas são ramificações.

Enfim, sobre as relações de Aristóteles com Platão já dissemos tudo o que é preciso no parágrafo inicial. Aqui, como conclusão, queremos apenas acrescentar isso: a imanentização das Idéias e a sua transformação em essências (ou seja, em estruturas inteligíveis do sensível), que levou, como vimos, não à negação da existência de substâncias supra-sensíveis, mas a uma concepção mais elevada de substâncias supra-sensíveis como *inteligências* (em vez de *inteligíveis*), abria uma ulterior aporia: que relação existe entre essas essências inteligíveis imanentes e a Inteligência (e as Inteligências) transcendente? O inteligível imanente depende ou não da Inteligência transcendente? E se depende, de que modo? Era preciso fazer das essências inteligíveis os pensamentos da Inteligência criadora e considerá-los causas exemplares, explorando a intuição que só vagamente brilhou para Platão com a doutrina do Demiurgo, mas foi logo comprometida no contexto do próprio pensamento platônico, dado que o Demiurgo não é senão um Deus inferior, bem abaixo do mundo das Idéias. Também dessa aporia só se poderia sair com o teorema da criação.

E para terminar a exposição e a interpretação do pensamento de Aristóteles, que é, certamente, a mais completa expressão e como a síntese da filosofia clássica, a qual, por sua vez, é a forma de filosofia especulativa e metafisicamente mais empenhada, queremos, concluindo o discurso em círculo com relação ao que dissemos na Introdução,

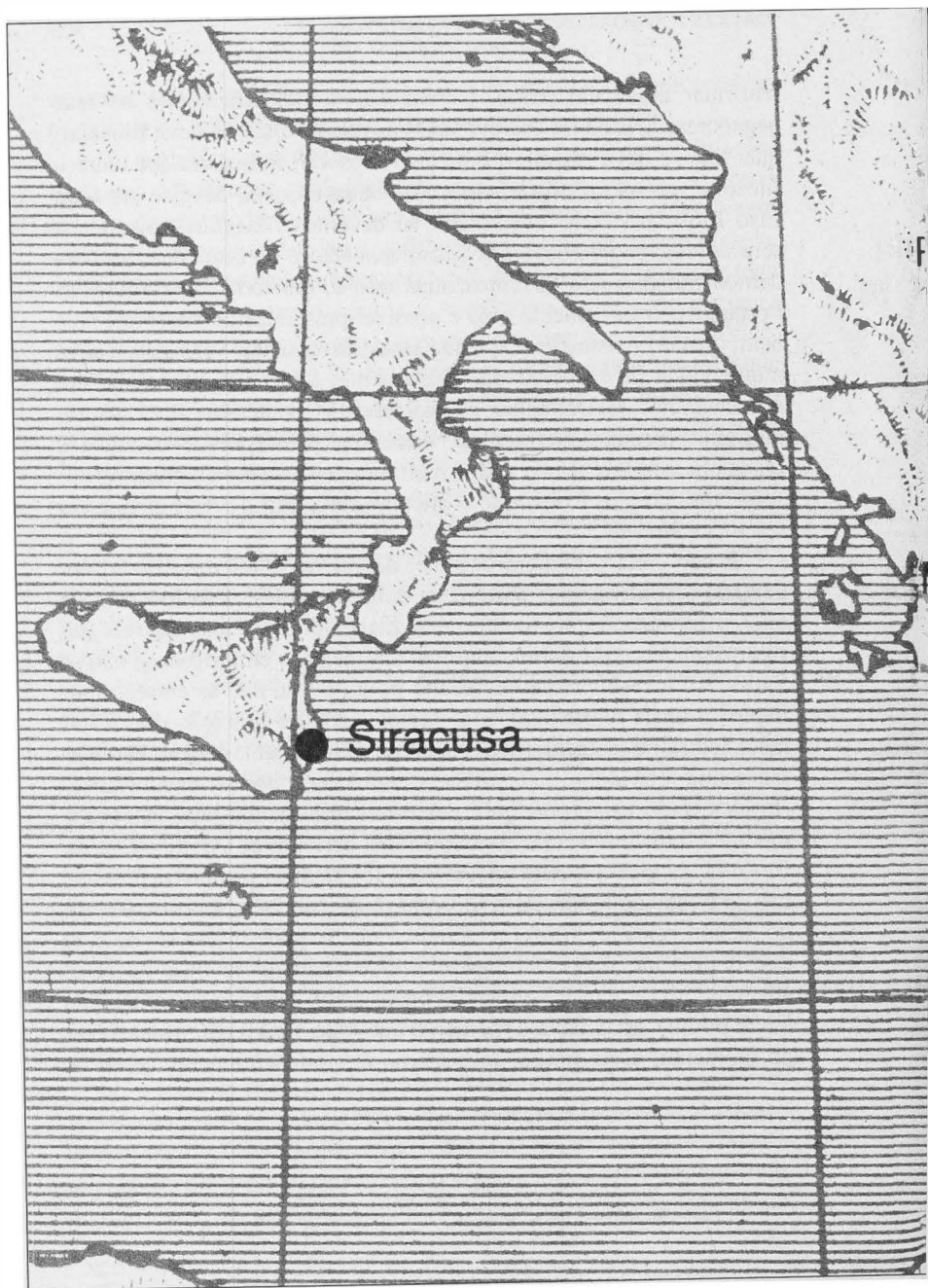
reafirmar ainda um ponto. Defendendo a filosofia contra os seus negadores, Aristóteles escreve no *Protrético*: “Quer se deva filosofar, quer não se deva filosofar, é preciso filosofar; mas dado que entre o filosofar e o não filosofar não existe outra escolha, deve-se em todo caso filosofar”<sup>1</sup>. Que quer dizer: se devemos filosofar, filosofamos sem dúvida; se não devemos filosofar, então é preciso filosofar para demonstrar que não devemos: mas isso é, em todo caso, filosofar. Portanto, estruturalmente, não é possível prescindir do filosofar. Pois bem, quando Aristóteles exprimia essas sacrossantas verdades, estava muito longe de suspeitar que, justamente, a sua filosofia seria, em grande parte, determinante na história dos conteúdos do filosofar humano: foram, justamente, conceitos, princípios e categorias aristotélicas a serem invocados muitas vezes a favor e contra o filosofar, mas com os êxitos que o dilema acima lido *a priori* demonstra serem inevitáveis.

E não creia o homem de hoje, depois de Marx e de Freud, ter deixado definitivamente para trás a dimensão clássica da filosofia, da qual a formulação aristotélica é a mais típica: se não se refugiar rigorosamente nos estreitos âmbitos das ciências empíricas, se não se limitar exclusivamente ao empenho político e se não se entregar por inteiro à ânsia existencial, e se tentar qualquer asserção de caráter meta-setorial e metaempírico, encontrar-se-á naquele inexorável dilema acima referido, e mais ainda — saiba-o ou não — encontrar-se-á manejando categorias que, por direta filiação ou por dialética e mediada transformação e contraposição, derivam de Aristóteles e da filosofia clássica que nele encontrou a forma mais completa. E então, não só é loucura renunciar a filosofar, mas é também loucura, devendo inexoravelmente filosofar, acreditar que se pode limitar ao hoje, já que o presente não é inteligível sem o passado do qual nasce e, ademais, não é nunca verdadeiramente atual, ou só é ilusoriamente atual: porque atual não é o momento que foge, mas o que resiste além do momento, e, no limite, só o eterno é, verdadeiramente, atual.

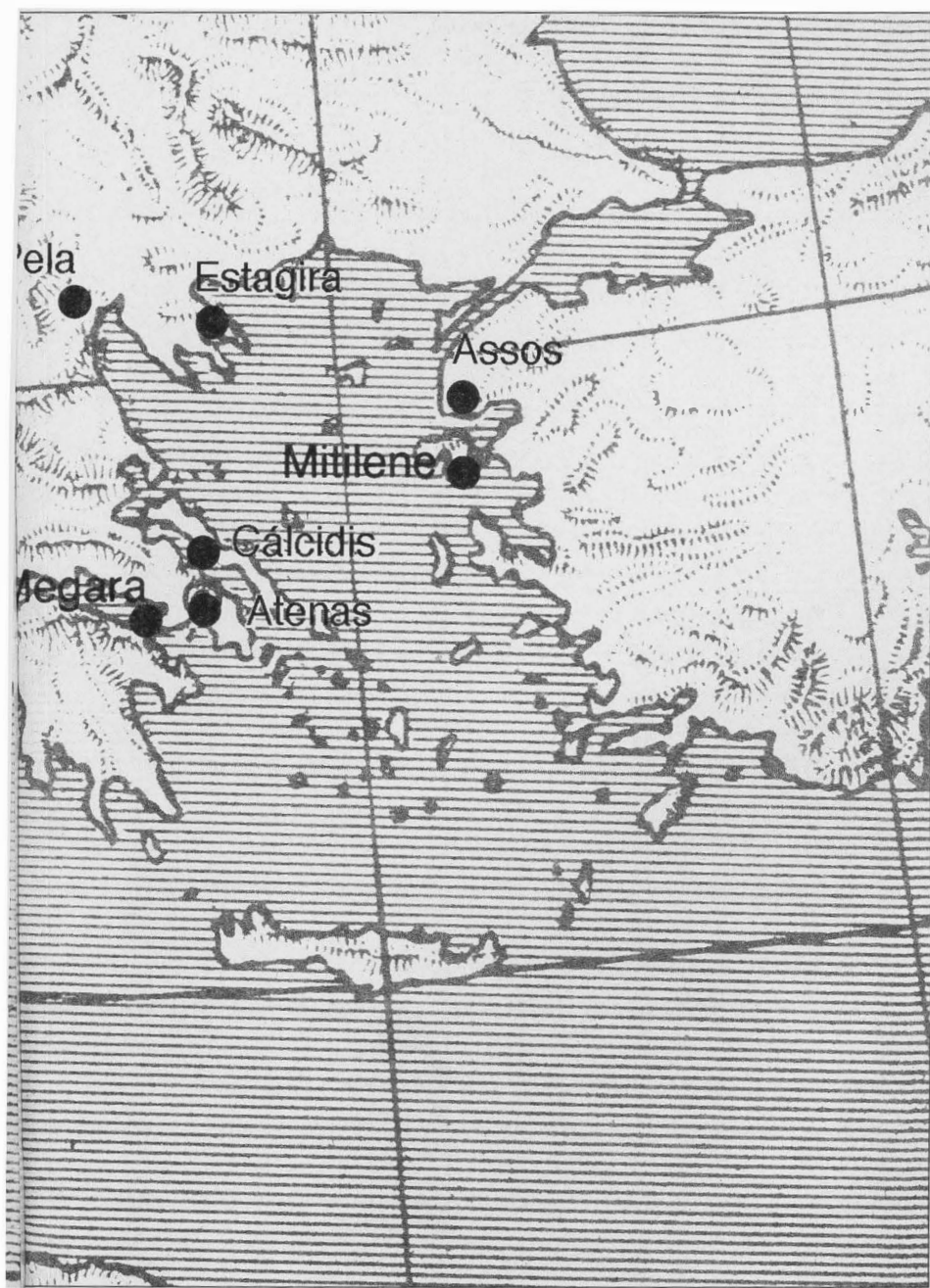
---

1. Tradução italiana de E. Berti.





CIDADES DE NASCIMENTO E SEDES NAS QUAIS



SPLATÃO E ARISTÓTELES VIVERAM E ENSINARAM

